



مَجْلَدُ الْحَمْدِ الْعِلْمِيِّ



مَجَلَّةُ الْمَحْصَنِ الْعِلْمِيِّ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net
رابطہ بدیل < mktba.net

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- ١ - التشريع اللغوي
الدكتور احمد مطلوب ٥
- ٢ - القرن والنصف الاخير من حكم
(مملكة بابل الأولى) (١٨٩٤ - ١٥٩٥ ق . م)
الدكتور جواد مطر الموسوي ٢٣
- ٣ - كتب الحيرة المفقودة لمؤلفها هشام بن الكلبي
الدكتور نصير الكعبي ٣٩
- ٤ - نقد العقل العربي ((يحيى محمد)) انموذجا
الدكتور اياد كريم الصلاحي ٦٧
- ٥ - اشكالية الأصالة والمعاصرة عند محمد عابد الجابري
وليد خالد احمد حسن ١٠٥
- ٦ - النقد الاجتماعي في المقامات اللزومية
محمد عبد الأمير ١٣٧
- ٧ - التقنية واهمية التطبيق العملي
لطلبة المرحلة الاولى لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات
هناء شاكر عباس ١٧٣

التشريع اللغوي

الدكتور احمد مطلوب

رئيس المجمع العلمي

المخلص :

هذا بحث يشغل المخلصين لأمتهم العربية ولغتها التي نزل بها القرآن الكريم ، وفيه عرض لواقعها ، ثم الدعوة الى وضع تشريعات لغوية تصون اللغة وتعزز مكانتها بين أهلها والأجانب الذين يعتززون بلغاتهم ويحافظون عليها .

وكان العراق والجزائر قد أصدرتا تشريعات ، وطبقت الى حد كبير ، ويأتي هذا البحث تأكيدا لما أنجز ، وليستمر التشريع حفاظا على سلامة اللغة العربية ، واعتزازا بها لأنها لغة القرآن الكريم وكيان أمة العرب ، والناطقين بها في أرجاء العالم الفسيح .

(١)

عرفت المجتمعات البشرية التشريعات منذ فجر التاريخ ، وكان لها دورٌ كبيرٌ في تنظيم الحياة ، ولم يكن العربُ بمنأى عن هذا ، فعقدوا الأحلافَ ، وأقرّوا الأعرافَ ، وملّكوا عليهم الأشرافَ ، إذ لا حياة هائثة وادعة من غير سلطان يسوس الناسَ بحكمة ، ويصونهم ، ويرعى حقوقهم ، ولا يصلح الناسُ إلا بسراة حكماء ، وتنظيم يقوّد إلى الأمن والاستقرار . وقد عبّر الأفوه الأودي عن ذلك فقال :

لا يصلحُ الناسُ فَوْضَى لا سِراة لهم ولا سِراة إذا جهالهم سادوا

والمجتمع كالبيت لا يُبْتَنَى من غير عمدٍ أي نظام :

والبيت لا يُبْتَنَى إِلَّا لَهُ عَمَدٌ ولا عِمَادَ إِذَا لَمْ تُرْسَ أَوْتَادُ

فَإِنْ تَجَمَّعَ أَوْتَادُ وَأَعْمَدَةٌ وساكنٌ بلغوا الأَمْرَ الَّذِي كَادُوا

هذا ما كان في الجاهلية ، وحينما أشرق نور الإسلام توطدت دعائم الملّك بما جاء في القرآن الكريم من تشريع نظم حياة الإنسان ، وجعله يحيا آمنا مطمئنا في ظلّ دولة يحكمها التشريع ويسوسها السلطان .

(٢)

ولحكمة بالغة أنزل الله - تعالى - القرآن الكريم بلغة العرب ولم يتزل به لسان أعجميّ لأنه - كما قال - : ((ولو جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا : لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ، أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟ قُلْ : هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ، وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ ، وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ، أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ)) . [فصلت / ٤٤] وقال : ((لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ ، وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)) [النحل / ١٠٣] وكأنّ في تكرار كلمة (العربيّ) دعوة إلى الاهتمام بلغة الكتاب العزيز ، لذلك اهتمّ بها العرب والمسلمون ، واستنكروا اللحن ، ووضعوا الكتب في ضبطها ، والحفاظ عليها ، واعتزوا بها كلّ الاعتزاز ، قال جابر الله الزمخشريّ : ((أَحْمَدُ اللَّهِ عَلَى أَنْ جَعَلَنِي مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَجَبَلَنِي عَلَى الْغَضَبِ لِلْعَرَبِ وَالْعَصْبِيَّةِ)) .

وظلت العربية مزهّرةً حتى إذا ران على العرب والمسلمين ليل كافر ، وحاقت بهم أسباب القهر ، توقف نموها واعتراها الجمود ، ولكنها بدأت تستردّ حيويتها في عهد النهضة الحديثة ، ونالت اهتماما كبيرا من

المجامع اللغوية والمؤسسات العلمية ووسائل الإعلام ، وأصبح الفرق جليا بين واقعها بالأمس وواقعها اليوم ، حيث كانت يومذاك أفاظا وأساليب تمثل عهد الجمود ، وأصبحت في هذه الأيام تمثل التقدم والازدهار ، وتستوعب المستجدات لما فيها من الحيوية ووسائل النمو والانتساع ، ولكن يُخشى عليها من الحركات الهدامة ، والأفكار الضالة ، والدعوات المريية التي تنطلق من هنا وهناك لتطويرها ، وتزييف واقعها بزخرف القول ، وما في ذلك إلا العجز ، وكأن أصحاب تلك الدعوات كالقَعْدِيِّ الذي قال عنه أبو نواس :

فكأنني وما أزيّن منها قَعْدِيّ يُزيّن التحكيما
كلّ عن حمّله السلاح إلى الحرّ ب فأوصى المطيق ألا يُقيما

ليست العربية من اللغات الميتة أو المهملة ، فما زالت المجامع اللغوية ، والمؤسسات العلمية والباحثون يحرصون عليها ، ويمدونها بما يجعلها قادرة على استيعاب المستجدات على الرغم مما يحيق الوطن العربي من تيارات تريد أن تجعله منضويا تحت مظلة العولمة التي بدأت تذرُ بقرنيها ، وأخذت تنتقل من اقتصاد السوق والشركات المتعددة الجنسيات إلى اللغة والثقافة ، وفي هذا التحول خطر كبير على الأمة العربية ؛ لأنها ستفقد أهمّ مقومات وُحْدَتها ، ووسيلة ثقافتها ، ورمز عزتها ، واستقلالها .

(٣)

في الوطن العربي والعالم الإسلامي ((رجالٌ صدّقوا ما عاهدوا الله عليه)) وهم يتحملون عبء الدفاع عن العربية ، ويسعون إلى نموها

وازدهارها ، على الرغم مما يُلاقون من صعوبات ، ومعوقات داخلية وخارجية ، ولكي يبقى الاهتمام بلغة الضاد قويا لابدّ من (تشريع لغويّ) يعزز تلك الجهود ويكسبها شرعية قانونية ، ويقطع دابر كلّ مضلل كما ((قطعت جَهيزةٌ قولَ كلّ خطيب)) .

إنّ إصدار قوانين تحافظ على سلامة اللغة ليس بدعا ، فقد أصدر العراق سنة ١٩٧٧م (قانون الحفاظ على سلامة اللغة العربية) ، وأصدرت الجزائر سنة ١٩٩١م (قانون تعميم استعمال اللغة العربية وهو ما فعلته فرنسا فأصدرت القوانين التي تحمي لغتها ، وفرضت استعمالها في كل النصوص المكتوبة ، ومنعت استعمال الألفاظ والعبارات الأجنبية ، واتخذت إجراءات لمن يخالف ذلك ، وأنشأت (المنظمة الدولية للفرنكفونية) وهذا ما تقوم به دولة واحدة للحفاظ على لغتها ونشرها في العالم لتنافس الإنكليزية والإسبانية ، فكيف بالوطن العربي وفيه أكثر من عشرين دولة ، وكيف بالعالم الإسلامي الذي فيه أكثر خمسين دولة ؛ ولا يعبأ المؤمنون بلسانهم ولغة قرآنهم بما يُخشى على العربية في هذا العهد الذي تتصارع فيه الأهواء والرغبات ؟ .

(٤)

إنّ التشريع اللغوي ضروريّ للحفاظ على سلامة العربية ليكون سنداً للعاملين في حقها ، ودعماً للمجامع والمؤسسات ووسائل الإعلام ، واعتزازاً بها ، وتقديراً لها وهي لغة الكتاب العزيز ، ولسان الملايين في أنحاء المعمورة .

ويتضمن التشريع :

أولاً : الالتزام باللغة العربية في التدريس وتعريب التعليم في الجامعات ، لأنّ هذا هو الخطوة الأساسية التي تعزز مكانتها وتحافظ عليها ، فضلاً عن أنّ أية لغة هي كيان المنتمين إليها ، ورمز عزتهم ، وأنّ التعليم بها يخدم العملية التربوية ، وقد أثبتت البحوث أنّ استعمال اللغة الأم يسرّع في تلقي المعرفة والعلم ، بخلاف استعمال اللغة الأجنبية التي يحرص عليها من لا يعينهم أمر أمّتهم ، وكنت قد ظهرت في بغداد سنة ١٩٣٢م دعوة إلى التدريس في كلية الحقوق بلغة أجنبية ، ووقف ساطع الحصري - رحمه الله - بوجه استدعاء أساتذة أجنب للدرّس فيها ، واقترح الاستعانة بأساتذة من مصر ؛ لأنّ كلية الحقوق بالقاهرة قامت على أسس متينة ، واستفادت من خدمات الأساتذة الأجانب ، وتخرج كثير من أساتذتها في الجامعات الأجنبية ، وصاروا يدرّسون العلوم القانونية باللغة العربية . واستجاب المسؤولون لرأي الحصري ، وقدم إلى كلية الحقوق أساتذة عرب كبار .

ولم ينتفع طلبة كلية الطب كثيراً بما درسوه باللغة الإنكليزية ، ويتضح ذلك من التقرير الذي رفعه الدكتور فاضل الجمالي - مدير التدريس والتربية العام - إلى وزير المعارف العراقية في الرابع من شهر آذار سنة ١٩٣٨م ، إذا جاء فيه : (عدم إتقان الطلاب اللغة الإنكليزية يجعل دراساتهم عقيمة ، لاسيما والكتب كلها إنكليزية ، والمحاضرون معظمهم إنكليز . وقد حدث أنّ رأيت أحد الطلاب المتخرجين لم يستطع قراءة وفهم الكتاب الذي درسه في كلية الطب ، وفي هذا خطر على الأرواح لا يمكن أن يقدر)) .

إنَّ التَّعليمَ باللغة العربية في جميع المراحل الدراسية ييسر الفهم ويُسرِّع في استيعاب المادة العلمية ، ويعزز مكانة لغة الضاد ، ويوسِّع من قدراتها للتعبير عن المستجدات ، ويدفع العاملين في حقولها إلى المثابرة والعمل الجاد في سبيل الحفاظ عليها وإنمائها ، ورفدها بكل جديد .

ثانيا : جعل النجاح في امتحان اللغة العربية شرطا للتعيين في مؤسسات الدولة ، والقبول في الدراسات العليا أسوة بامتحان الكفاءة باللغة الأجنبية .

ثالثا : سلامة ما يكتب بها وينشر في المطبوعات ووسائل الإعلام ، وإحالة ذلك على مختصين بالعربية للتأكد من صلاحية ما يُنشر ويذاع ، ويشمل ذلك رسائل الدراسات العليا قبل تقديمها إلى المناقشة .

رابعا : أن تحرر بالعربية الوثائق ، والمذكرات ، والمكاتبات ، وغيرها من المحررات التي تقدم إلى الدوائر الرسمية وغير الرسمية ، ويشمل ذلك العقود ، والإيصالات ، والمكاتبات المتبادلة بين المؤسسات أو الجمعيات ، أو الشركات العامة .

خامسا : استعمالها في كتابة اللافتات والإعلانات ، وأسماء الشركات والمحال التجارية ، والمكاتب ، وبراءات الاختراع ، والعلامات التجارية والمواصفات .

سادسا : تسمية المواليد العرب بأسماء عربية ، وتجنب استعمال الأسماء المشتركة بين الذكور والإناث لما في ذلك من مشاكل اجتماعية وإدارية وتجنب استعمال الأسماء القبيحة .

سابعاً : استعمال المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية العربية فيما يؤلف ، ويكتب من بحوث ومقالات ، وما يبث من الإذاعتين : المسموعة والمرئية ، وينشر في الصحف والمجلات :

ولن يُضمّن تطبيق التشريع ما لم ينص على عقوبة من يخالف القانون ، أو يسيء إلى لغة القرآن الكريم ، وهو ما نصّ عليه القانون العراقي والقانون الجزائري ، ومن قبلهما قوانين فرنسة الخاصة بسلامة لغتها والحفاظ عليها . ويمنع هذا النص من اختراق التشريع ، ويعزز اللغة ، ويجعل العاملين في حقولها مطمئنين في عملهم ، ويشجع على الوقوف بوجه العابثين وإقامة الدعاوى القضائية عليهم ، كما حصل في العراق إذ أقام أحد المواطنين دعوى على جريدة حكومية لم تلتزم كل الالتزام بالقانون ، وكسب الدعوى ، وكرّم لحرصه على لغة الضاد ، وجرائته على مقاضاة جريدة رسمية .

(٥)

هذه الخطوط العامة للتشريع اللغوي ، وفيما جاء في القانون العراقي والقانون الجزائري أسوة لمن يريد الحفاظ على سلامة اللغة العربية ، إذ انطلق القانونان من واقع العربية ، واتفقا في الهدف وكثير من المواد .

ولا بد لتنفيذ التشريع اللغوي من هيئة تتابع التطبيق ، وقد قام العراق بإنشاء ((الهيئة العليا للعناية باللغة العربية)) سنة ١٩٨٣م ، وأنشأت الجزائر ((المجلس الأعلى للغة العربية)) سنة ١٩٩٨م ، لغرض المتابعة والتنفيذ ، وهو ما فعلته فرنسة حين أحدثت ((اللجنة العليا للدفاع

عن اللغة الفرنسية)) التي تحولت سنة ١٩٧٢ إلى ((اللجنة العليا للغة الفرنسية)) فضلا عن الجمعيات التي تُعنى بسلامة لغتها ، و ((المنظمة الدولية للفرنكفونية)) التي تبشر بها ، وتنتشرها في أنحاء العالم .

إنَّ إنشاء هيئة عليا أو مجلس أعلى للغة العربية ، لا يناقض وجود مجامع لغوية ، لأنَّ لكل منها أهدافا وواجبات ، والعناية باللغة العربية بعض تلك الأهداف في المجامع التي لا تملك سلطة التنفيذ .

ويتضمن قانون الهيئة أو المجلس :

أولا : العناية باللغة العربية من جميع الوجوه ، وتيسير استعمالها ، والمحافظة على أصالتها وجوهرها ، وسلامتها من الأخطاء ، وخلوها من الألفاظ العامية والأجنبية .

ثانيا : الرقابة والإشراف على تنفيذ التشريع اللغوي ، واقتراح مشروعات القوانين والأنظمة المتعلقة بشؤون اللغة العربية .

ثالثا : إقرار الخطط اللغوية التي تضعها الوزارات ، والمؤسسات والجامعات .

رابعا : المشاركة في المؤتمرات ، وعقد الندوات اللغوية .

خامسا : نشر الوعي اللغوي بين المواطنين في وسائل الأعلام المختلفة .

سادسا : إصدار مجلة شهرية أو فصلية تُعنى باللغة العربية ، ووسائل نموها ، ونشر المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية العربية . ومما ييسر عمل الهيئة أو المجلس :

أولا : أن ترتبط بأعلى سلطة في الدولة ، وان يكون رئيسها بدرجة وزير ، - في الأقل - لتكون قراراتها ملزمة لجميع الأطراف .

ثانيا : أن تشكل من وزراء التربية والتعليم العالي ، والثقافة والإعلام ، لأنّ وزاراتهم ألصق باللغة العربية من غيرها ، وأن تضم بعض المختصين بالعربية والحريصين عليها .

ثالثا : أن يكون لها كيان مستقل ماليا وإداريا لتستطيع ممارسة عملها بإتقان .

رابعا : تشكيل هيئات تنفيذية في الوزارات ، والمؤسسات ، والجامعات للعمل على :

١- وضع الخطة السنوية التي تتضمن الدورات اللغوية ، وعقد الندوات ، واستنقاء المصطلحات والألفاظ الأجنبية وإرسالها إلى الهيئة العليا أو المجلس الأعلى لتوحيدها قبل إرسالها إلى المجامع اللغوية والعلمية لوضع ما يقابلها باللغة العربية .

٢- الإشراف على امتحانات الكفاءة اللغوية .

٣- وضع تقرير سنوي إلى الهيئة أو المجلس يتضمن نشاطها ، وما حقته في تنفيذ خطتها .

٤- إقامة احتفال سنوي باسم (يوم الضاد) يحدد بقرار من جامعة الدول العربية بالاتفاق مع المنظمة الإسلامية ، ليكون الاحتفال عربيا إسلاميا .

إنَّ إصدار تشريعات في الأقطار العربية للحفاظ على سلامة لغة القرآن الكريم ، وتشكيل هيئات أو مجالس عليا للعربية ضروري في هذا العهد الذي تتعرض فيه اللغة للهجمات في السر والعلن ، وحولها الأمم تتاضل للحفاظ على لغاتها ، وما (الفرنكفونية) إلا مثال واضح على ذلك النضال . والخير كل الخير أن ينشئ العرب منظمة تُعنى بلغتهم ، ونشرها ، وهي اللغة التي تتطوق بها الملايين وتستعملها في مشارق الأرض ومغاربها ، والتي استوعبت العلوم والآداب والفنون . وإذا كان الله - سبحانه وتعالى - قد حَفِظَهَا في كتابه العزيز وقال : " إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ " (القيامة ١٧) فلا يَغْنِي التواكل ، لأنها ستظل مهددة من أعداء كتاب الله وأمة العرب .

إنَّه لمن الضروري أن تقوم " منظمة دولية للغة العربية " تضع الخطط الكفيلة بالحفاظ على لغة الضاد ونشرها في العالم ، وأن يكون لها سلطان لتحقيق أهدافها ، وأن تعمل بجد كما تعمل الفرنكفونية في الساحة الدولية . وهذه دعوة أطلقْتُهَا في شهر نيسان من عام ٢٠٠٢م في الكلمة التي ألقيتها نيابة عن المشاركين في افتتاح " مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة " الذي عقده معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية في بيروت ، وما قدمته عن " اللغة العربية وتحديات العولمة " في ندوة " قضايا اللغة العربية في عصر الحوسبة والعولمة " التي عقدها مجمع اللغة العربية الأردني في أيلول من عام ٢٠٠٢م بدعوة من اتحاد المجمع اللغوية والعلمية العربية . وكان معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية

قد أقرّ في مؤتمره تأسيس " مجلس عالمي لرعاية اللغة العربية وتنميتها " ، ووضع مشروع النظام الأساسي الذي شاركتُ في وضعه وقد اطلع عليه العماد أميل لحود رئيس الجمهورية اللبنانية السابق ، وقال في رسالته التي وجهها إلى رئيس المعهد في العشرين من تشرين الثاني سنة ٢٠٠٢م :

" لقد اطلعت بإمعان على مشروع نظام المجلس التأسيسي لرعاية اللغة العربية وتنميتها ، وقد رغبتُ من خلال اطلعنا عليه أنْ تحصلوا على إشارات بهذا الخصوص . أننا نهنتكم على جهودكم في إظهار لغتنا العربية لا لغة الشعر والمنطق فحسب ، بل لغة العلم والتطور والحضارة . وما رغبتكم في إنشاء مجلس عالمي لرعاية اللغة العربية وتنميتها إلاّ تلبية لهاجس التفوق الذي تبثّه فينا جماليات قوالب هذه اللغة وعبقريتها " .

ويعزز هذه الدعوة توصية الندوة التربوية التي عُقدت في باريس سنة ٢٠٠٤م ، وشاركت فيها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، وقد جاء فيها :

" إنشاء هيئة عالمية للغة العربية تكون إطاراً جامعاً للدول والمجتمعات الناطقة باللغة العربية ، وجهازاً متخصصاً يخدم لغة الضاد ، ويعمل على تيسير تعليمها والسهرة على تطويرها ، وتوسيع دائرة انتشارها " .

وقد تبني جامعة الدول العربية هذا المشروع ليكون عربياً ، لما للجامعة من أثر في الساحة الدولية ، وما لأجهزتها من حضور في مختلف

بلدان العالم ، أو تتبناه المنظمة الاسلامية ليكون المشروع عربيا إسلاميا
لما لها من سلطان .

لماذا التشريع اللغوي :

بُذلت جهود كبيرة في القرن العشرين للنهوض باللغة العربية ،
وكان المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية بدمشق) قد رفع -
مبكرا لواء الدفاع عن لغة القرآن الكريم وتعريب العلوم . واتخذت
المجامع العربية - بعد ذلك - سبيله منهجا ، وأنجزت كثيرا من
المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية ، وقدم الباحثون دراسات في علوم
العربية ، ولا سيما النحو الذي حاولوا تيسره وعرضه بأسلوب معاصر .

إن واقع اللغة العربية اليوم ثمرة الحركات الهدامة التي أطلقها
المستشرقون ومن وآلاهم من العرب ، ولم تؤثر تلك الحركات كثيرا في
حين إطلاقها لأنه كانت للعربية حماية ورعاية من لدن المسؤولين في أثناء
مد النهضة القومية ، ولكن بعد انحسار ذلك المد آتت تلك الدعوة المربسة
مقاصدها فإذا بالعربية طائر يهم بالرحيل بعد أن استلوا لسانه ، وبعد أن
جف نبع الحياة .

اللغة لا تنمو وتزدهر في الأجواء العاصفة الخائقة ، ولا تعطي
ثمارها الياقة إن لم تشع روح الإخلاص وتصفوا الأجواء ، ويستمسك بها
أهلها كما يستمسك المؤمنون بالعروة الوثقى ، وإشاعة الأجواء الصافية
تبدأ بنشر الوعي اللغوي ، وإظهار دور اللغة في الفكر والحياة ، ولا تؤدي
هذا الدور كتب اللغة وحدها مهما صلحت وكان لها وقع كبير .

لقد حدث في العقود الأخيرة من القرن العشرين انفصام بين العربية وأهلها ، ويرجع ذلك الى عدة أسباب ، منها :
أولا : التقليل من أهمية العربية فيما يبثه بعض الأوساط المؤثرة ،
وفيما يُعرض في وسائل الإعلام ، وتصويرها باللغة التي عفى عليها
الزمن وأصبحت غير صالحة للتعبير عن الجديد ، والسخرية عن حمايتها
وتصويرهم بما يخرجهم من الأسوياء .

ثانيا : تعميق الهوة بين اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة لا لدراستها
بوصفها ظاهرة لغوية ، وإنما لظهار عراقية الناطقين بها وترسيخ الاقليمية ،
وإحياء اللغات الميتة . وهذا ما دعا اليه المستشرقون ومن تبعهم منذ مطلع
القرن العشرين وكادت هذه الدعوة تختفي لولا ما يسود العالم اليوم من
اتجاهات تسعى الى تمزيق الأمة العربية وجعلها شعوبا وقبائل شتى .

ثالثا : النكوص عن التعريب الذي أخذت به بعض الأقطار
العربية ، وأصبح الآن مذمة بعد أن عادت بعض المؤسسات الى التدريس
بلغة أجنبية ، ومنها رياض الأطفال : والغريب أن مدرسة القصر العيني
في القاهرة كانت تدرس باللغة العربية علوم الطب ، ويضع أساتذتها الكتب
بها ، وأن الجامعة الأمريكية في بيروت درّست الطب في أول إنشائها
بالعربية ، ولكن المؤسستين نكصتا بعد ذلك ، وسادت لغة المحتل ، فقررت
عيون الضالعين في ركابه .

إن التعريب هدف قومي ، ووسيلة الارتباط بالأرض والاعتزاز
بالنفس وتحقيق الذات ، وهذا ما تأخذ به دول العالم الحرة في
نطاق لغاتها .

رابعاً : الانقضااض على الحرف العربي الذي حمل رسالة العلم والفن والأدب قرونا طوالا ، ولا يزال من يدعو الى الأخذ بالحرف اللاتيني أو تطوير الحرف العربي يعرض جُجَح الذي كتبوا عنه حينما كانت مطبعة بولاق تزخر بصناديق الحروف ، وترهق الطباعين ، وقد نسي هذا أو تناسى أن الحواسيب يسرت اليوم الطباعة ، واستغنى الطباع عن صف الحروف بلمس الأزرار .

خامسا : الأخذ بالرقم المغترب ، وهو ما لم يستعمل في بعض الأقطار العربية إلا أخيرا ، وأصله ما وجد في مخطوطة (تلقيح الأفكار في العمل برسوم الغبار) لأبي عبد الله (أو عبد الرحمن) حجاج البربري المعروف بابن الياسمين المتوفى ذبيحا في مراكش سنة ٦٠١هـ - ١٢٠٤م ، واخذه الأوربيون وطوروه لينسجم مع الحرف اللاتيني ولا سيما في الرقمين (أربعة) و (خمسة) كما أجرى محمد بن يحيى التلمساني المتوفى سنة ٨٦٧هـ - ١٤٦٣م ، تعديلا على الرقمين (اثنين) و (ثلاثة) .

إن الرقم الذي يستعمل في معظم البلدان العربية ليس هنديا ، وإنما هو الرقم العربي الأصيل الذي ولكب التأليف واستعمل في كتب الرياضيات مثل (رفع الإشكال في مساحة الأشكال) ليعيش بن ابراهيم بن يوسف الأموي الأندلسي المتوفى بعد سنة ٧٧٢هـ - ١٣٨٠م ، وكتاب (تلخيص المفتاح) لجمشيد بن مسعود بن محمد الكاشي المتوفى سنة ٨٣٢هـ - ١٤٢٩م :

لقد انتهت البحوث الى أنه لم يكن للهنود رقم كالرقم العربي ،
وانما كانت لديهم عدة أشكال أشار اليها أبو الريحان محمد بن احمد
البيروني المتوفى سنة ٤٤٠هـ - ١٠٤٨م ، واطلع عليها في أثناء تجواله
في الهند .

إن الأخذ بالرقم المغترب شقٌ للصف العربي مقدمة للأخذ بالحرف
اللاتيني لا نسجامة معه في الحجم والشكل ، وتحد لمئات الملايين من
العرب والمسلمين الذين يستعملون الرقم الأصيل .

سادسا : التخلي تدريجيا عن الأسماء العربية ، إذ أقبل بعض
الأعاريب على الأسماء الأجنبية ، وتسمية المواليد - ذكورا وإناثا - بها ،
مما ولد شعورا سيئا لدى الأطفال الذين سموا بأسماء عربية ، وأخذوا
يشعرون بأنهم غرباء ببين أقرانهم الذين يزهون بأسماء أجنبية
وبآبائهم المستغربين .

ولا يذهب الظن الى أن الأسماء الأجنبية لا تَصير ، فهي التي تجعل حاملها
ينتسب الى غير أمته ولغته ؛ لأن الاسم هوية الانسان الاولى .
ويتصل بالتسميات أسماء الشوارع والمحال التجارية والشركات
والمؤسسات والاعلانات واللافتات ، ولا تكاد عينا العربي تضع إلا على
اسماء غريبة وهو يقطع طريقه كل يوم ، ويتجول في الأقطار الأجنبية فلا
يجد أسما إلا بلغة تلك الأقطار .

ويتحدى عروبه - فضلا عن ذلك - ما يظهر في وسائل
الاعلام من إعلانات ورقوق ، وما يُبث في الأحاديث ، فيتوارى خجلا
مما يرى ويسمع ، ويلوذ بالاذاعات الأجنبية التي تحترم لغة القرآن .

يضاف الى ذلك أسماء الشهور ، ولا يراد بها الشهور القمرية ،
وانما الشهور الميلادية التي عليها تقويم الأيام والأعوام في هذا الزمان .
لقد عرف العرب الشهور الميلادية منذ عهود بعيدة ، وظهرت في
الشعر العربي منذ القرن الأول للهجرة في شعر عدي بن الرقاع المتوفي
سنة ٩٥ للهجرة ، وشاع استعمالها فيما تلا ذلك من قرون وترددت في
شعر أبي نواس ومحمد بن عبد الملك الزيات وابن زيدون ، وذكرها
المؤثفون في كتبهم كالفرأء والجاحظ وابن قتيبة والمسعودي وابن ناقيـا
البغدادى والبـيرونى والمرزوقى والأجدابى والنويرى والقلقشندى ،
واشتهرت اسـماء هذه الشهور اشتهارا كبيرا في العالم الاسلامى ، واعتمد
عليها الناس في شؤون حياتهم .

إن الأخذ بأسماء هذه الشهور بدل الشهور الفرنسية والانكليزية
تأكيد للروح العربية ، واعتزاز بالتراث العربى ، وتوحيد فى التسميات
ليصدر عنها الناس وهم يشعرون بالانتماء الى البيئة التى نبتت فيها
تلك الشهور .

ولا يذهب الذهن الى أن ما سلف ذكره تخيلات ، إنه الواقع الذى
تحياه اللغة العربية اليوم ، والضياـع كل الضياـع فى أن يطبق الليل على
العربية وحينذاك لن ينفع تيسير ولا طرائق تعليم .

إن الاعتزاز باللغة العربية ، ونشر الوعى اللغوى ، والأخذ
بالتعريب ، والتمسك بالحرف والرقم العربيين ، واستعمال الأسماء العربية
فى المواليد والشركات التجارية والمؤسسات والمحال والمكاتب والشوارع،
والأخذ بأسماء الشهور التى نبتت فى أرض العرب ، كل ذلك يخلق جوا

لغويا وروحا عربيا وحينذاك يجد العربي ذاته ، ويقبل على لغته بروح راضية مطمئنة ، ويعتز بأمنته التي قال الله عنها ((كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله)) .

ولن يتم الحفاظ على سلامة اللغة العربية إلا بتشريع لغوي يُعلي من أهميتها ، ويصونها من العبث والفساد ويتابع شؤونها ، ويضع خطط تنميتها ، مستعينا بالمجامع العربية والمؤسسات العلمية والثقافية .

ولن تفلح المحاولات الجادة للتمسك باللغة العربية ما دامت الأجواء كالحة ، وما دامت الأخطار تحرق بالأمة العربية . وقد ازداد الخطر بعد أن ذرّت العولمة بقرنيها ، وأخذت تَطْمِسُ لغات الشعوب . وإذا كان العرب الاوائل لم يحتاجوا الى تشريع لغوي ، فلأنهم لم يتمردوا على لغتهم التي هي رمز عقيدتهم وإيمانهم بعروبتهم ، فإن هذا العصر يحتاج الى التشريع للحفاظ على سلامة اللغة العربية وتمنيتها لتستوعب المستجدات ؛ لأن ((مَنْ لَا يُوزَعُ بِالْقُرْآنِ يُوزَعُ بِالْسلطان)) وهذا ما تفعله الدول التي تحترم : نفسها كفرنسة التي أصدرت التشريعات اللغوية ، وانشأت ((المنظمة الدولية للفرنكفونية)) التي نشطت في السنوات الأخيرة نشاطا ملحوظا من خلال أمانتها العامة ودعم الدولة لها وحيوية وسائل الإعلام ، وتكريم من يكتب بها من غير الفرنسيين ، وتقديم الجوائز السنوية لهم .

لقد أعزّ الله اللغة العربية حين أنزل بها قرآنه الكريم ، فهل يُعزّها أبناؤها من العرب والمسلمين ؟

وبعد :

فهذه الدعوة ليست بدعا ، وإنما هي فكرة تشريع استمدّت أصول من قانوني العراق والجزائر ، وسيكون للتشريع اللغوي والمنظمة الدولية للغة العربية أثر في تنمية العربية والحفاظ على سلامتها ، فضلا عما تقوم به الأسرة والمدرسة ، والجامعة ، والمجامع ، ووزارات التربية ، والتعليم العالي ، والثقافة والإعلام المقروء والمسموع والمرئي ، وما ينشر من بحوث ودراسات تُعنى باللغة العربية وتيسر تعليمها ، وتنتشر الوعي اللغوي بين المواطنين .

إنّ التشريع اللغوي أحد أجنحة الحفاظ على سلامة اللغة ، والوسائل الأخرى جناحه الآخر ، وستزدهر العربية أن نهضت بهذين الجناحين ، وستبقى لغة العلوم والآداب والفنون على الرغم مما تتعرض له من تحديات ، ومن تنكر ، وتزييف ، وبهتان لا يطاق غيرها من اللغات .

القرن والنصف الأخير من حكم مملكة بابل الأولى (القديمة) (١٨٩٤-١٥٩٥ ق.م)

الدكتور جواد مطر الموسوي

رئيس جامعة واسط

الملخص :

يتناول البحث حقبة (القرن والنصف) الأخير من (مملكة بابل الأولى) ففيها كان الهجوم الحيثي على بابل ، وإقامة دولة (الكاشيين) . كان سقوط (دولة اشنونا) على يد حمورابي قد سهل تدفق الكاشيين إلى بلاد بابل من جهاتها الأربع في زمن (سمسو - إنا) ابن حمورابي الذي صدهم بقوة هو وابنه (أبي - ايشوخ) ولما عجزوا عن اختراق بابل من الشرق والشمال إتجهوا الى الشمال الغربي وهي منطقة غير محكمة والحد الفاصل بين الدولتين الآشورية والبابلية .

وكان الهجوم الكاشي مدعوما من الآشوريين ثم استقروا في خانة (عانة) إذ توجد آثارهم فيها ، وقد أصبحوا محاصرين بين الآشوريين في الشمال والبابليين في الشرق والجنوب ، والممالك الامورية في الغرب ، بعد ذلك تبدأ الاحداث بالغموض ؛ فعلى الرغم من قوة الملوك البابليين كحمورابي وسمسو - ايلونا نفاجاً بسقوط بابل على يد (الحوثيين) والحيثيون ظهرت دولتهم في اسيا الصغرى وعاصمتهم (حاتوشا) ، وهي من دول القوية ، وقد جرد الملك الحيثي الرابع (مرسيلس الأول) حملة للقضاء على الاموريين ولم يكن ينوي إسقاط بابل ، ولكنه بعد تحقيق

هدفه صار قريبا من الكاشيين ، ويبدو انه عقد معهم صفقة هي إسقاط بابل) وتسليمها لهم لأنهما من جنس واحد .

وكان الجيش الحيثي في مسيرته قد احتل شمال (الاالاخ) و (يخدم) و (حلب) ثم اتجه إلى بابل متحاشيا الجهة الشرقية لنهر الفرات التي يحتلها الآشوريين ... ثم اسقطوا بابل فجأة مما يجعلنا نعتقد بوجود طابور (كاشي) خمس سهل المهمة ، كما يمكن إضافة الآشوريين سائدا للحيثيين لأنهم لم يضربوهم حين مروا بالقرب منهم .

ولعل الحيثيين سلموا بابل للكاشيين ليكونوا لهم (حليفا) ويقفوا بوجه الزحف (الميتاني) الذي صار يهدد ممالكهم . وهكذا أصبحت بابل للكاشيين وكان أول ملوكهم (كاكريمه) ، وقد اعيد تمثال الإله مردوخ وزوجته إلى بابل وأقيم احتفال كبير بالمناسبة ، وقد عرفت دولة الكاشيين في التاريخ باسم (سلالة بابل الثالثة) واستمر حكمها من ١٥٩٥ إلى ١١٥٧ ق.م .

١- توطئة :

في العصر البابلي القديم ظهرت سلالة بابل الأولى (القديمة) (١٨٩٤-١٥٩٥ ق.م) ، وكان لهذه السلالة أثر كبير وواضح في تاريخ بلاد وادي الرافدين، ومن أشهر ملوكها الملك السادس حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) ، ولما كنا نعد العدة لدراسة السلالة البابلية الثالثة (الكاشيين) ، لذا ارتأينا أن نرسم صورة تاريخية عامة للقرن والنصف الأخير من حكم المملكة البابلية القديمة (١٧٤٩-١٥٩٥ ق.م) ، التي كان سقوطها بداية حكم الكاشيين .

حاولنا في هذه الدراسة أن نسد بعض الفجوات التاريخية من خلال التحليل التاريخي والافتراض العلمي المستند إلى أسس منطقية تاريخية ، الغرض من وراء ذلك توضيح هذه المرحلة المهمة من تاريخ العراق القديم التي لم تلق العناية الكافية من لدن المؤرخين .

٢- المتن :

الكاشيون

قام الملك البابلي (سمسو-ايلونا) (١٧٤٩-١٧١٢ق.م) ابن الملك البابلي الشهير حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) في السنة التاسعة من حكمه ، كما ذكرت النصوص والكتابات التي ترجع إلى عهده، بصد ودحر مجاميع قبائلية من خارج بلاد بابل عرفوا باسم (الكاشيين).

فمن هم (الكاشيون) ؟

هناك فرق بين لفظة (كشي) السومرية التي تكتب (Ki-iS[~]-S[~]i) ، وهي اسم مدينة سومرية تقع جنوب بابل اشتهرت بلفظة (أوكيش) ، ولفظة (كاشو) الاكدية التي تكتب (Kas[~]s[~]u[^]) ، وللدلالة على الجمع تكتب (Ka-as[~]-s[~]u-u) ، وتضعيف حرف الألف في المقطعين الأولين (Ka-as[~]) يفرض علينا قراءتها (كا- أشو - شو)، وبعد الإدغام تصبح (كاشو) أو (كاشيين) ^(١).

(١) فوزي رشيد ، الملك حمورابي مجدد وحدة البلاد (بغداد : الموسوعة الذهبية ،

١٩٩١م) ، ص ٩٨ .

كان هؤلاء (الكاشيون) قد دخلوا البلاد بصفة سلمية^(٢) على شكل جماعات صغيرة خلال القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ولا سيما في عهد الملوك المتأخرين من سلالة بابل الأولى (القديمة) (١٨٩٤-١٥٩٥ ق.م) ، فنجد أسماءهم ترد في وثائق العقود والمعاملات التجارية المسمارية بوصفهم عبيدا أو أجراء في الأراضي الزراعية^(٣) ، لكن بعد القضاء على سلالة (اشنونا) (٢٠٠٠-١٧٦١ ق.م) على يد الملك حمورابي ، التي كانت تعيق دخول هؤلاء بسبب سيطرتها على الجهات الشرقية والشمالية من بلاد بابل ، أخذت هذه المجاميع القبائلية تدخل بأعداد كبيرة إلى البلاد^(٤) ولا سيما خلال حكم الملك (سمسو-إيلونا) مستغلين المشاكل الكثيرة التي واجهت الملك بعد وفاة والده ، فتدفقوا من جميع الاتجاهات كالاتي :

١- جهة الشرق : كانت دولة (لارسا) تتحكم في الأجزاء الشرقية والجنوبية من بابل بعد أن اخضع ملكها (ريم - سين الثاني) مملكة (أيسن) و(أور) و(الوركاء) لسلطته ، وهو من نسل أسرة (كودور - مابك) .

٢- جهة الجنوب : استقل (إيلوما- إيلو) بالمناطق الجنوبية شمال الخليج العربي وأسس سلالة البلد البحري (Sea Land) وكتب

(٢) جورج رو، العراق القديم ، ترجمة : حسين علوان حسين (بغداد : دار الحرية

للطباعة ، ١٩٨٤ م) ص ٣٣٣ ، CDA.P.١٥٣

(٣) محمود حسين الامين ، الكاشيون (١٥٣٠-١١٦٠ ق.م) مجلة (كلية الاداب) ٦٤

(بغداد : ١٩٦٣ م) ، ص ٥ .

(٤) فوزي رشيد ، الملك حمورابي ، ص ٩٨ .

اسمها بالبابلية (URU-KU-Ki) وسميت في لوحة إثبات الملوك
(سلالة بابل الثانية) (١٧٤٠-١٥٠٠ ق.م) ، وليس لدينا
معلومات عن مكان عاصمة هذه السلالة .

٣- جهة الشمال : تسيطر مملكة (اشنونا) ، بعد سقوط دولتهم على
يد والده ، على المناطق الشمالية المباشرة من (بابل) ، في حين
كانت مملكة آشور تتحكم بالأجزاء التي تلي ذلك شمالا .

٤- جهة الغرب : قيام الاموريين بهجوم على البلاد سنة
(١٧١٤ ق.م)^(٥) .

وقد اضطر الملك (سمسو-ايلونا) إلى صدّهم بقوة^(٦) في السنة
التاسعة عشرة من حكمه (١٧٣٠ ق.م) ، وفعل مثله خليفته الملك
(أبي-ايشوخ) (١٧١١-١٦٨٤ ق.م) فردهم بعنف^(٧) .

الدولة الكاشية :

وبسبب قوة الدفاعات البابلية وحصانتها، اخذ الكاشيون يفكرون
بحل آخر لغرض اختراق بلاد بابل ، لكن هذه المرة ليس من جهتي الشرق
والشمال المحصنتين ، بل من مناطق رخوة يمكن اختراقها، لذلك اتجهوا
إلى الشمال الغربي، وهي منطقة غير محكمة بشكل جيد، وكانت الحد

(٥) طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (بيروت : دار الوراق ، ٢٠٠٩ م) ،
ص ٤٧٥ .

(٦) فوزي رشيد ، الملك حمورابي ، ص ٩٨ .

(٧) سامي سعيد الاحمد ، فترة العصر الكاشي ، مجلة (سومر) ٤٩ (بغداد :
١٩٨٣ م) ، ص ١٣٤ .

الفصل بين الدولة الآشورية والبابلية ، وربما كان هجوم الكاشيين مدعوما بمساعدة آشورية ، فعبروا نهر دجلة باتجاه الفرات إلى شمالي منطقة سوخوم (Suhum) ، أو (سوخي) في ارض خانة (عانة) Hana التي ضمت (تيرقا) (Terge) (وماري)^(٨) وقد عثرنا على أدلة تثبت استقرارهم في هذه المناطق : منها قيام احد الأمراء والملوك الكاشيين بحفر قناة حملت اسمه ، وكان احد ملوك دولة خانة (عانه) اسمه (كاشتيلياش) ويُعتقد انه اسم من الأسماء الكاشية^(٩) ، ومن هذا استنتج (محمود حسين الأمين) أن دولة خانة (عانة) دولة كاشية^(١٠).

ونحن لا نملك معلومات كافية عن منطقة (خانة) وفيما اذا كانت اقليما تابعا للدولة البابلية في السنة الخامسة والثلاثين من حكم حمورابي (١٧٥٧ ق.م) أم لا ، ثم انه لا يمنع أن تكون هذه المجاميع الكاشية بعد أن سيطرت على هذه المناطق قد أنشأت نظاما سياسيا محليا بسيطا ينظم حياتهم وعلاقاتهم فيما بينهم ، ولاسيما انهم غرباء عن المنطقة ، وبحاجة إلى التكاتف فيما بينهم لصد من يحاول طردهم من هذه المنطقة ، وهم من أرومة تختلف عن أرومة السكان الأصليين، وقد

(٨) اوتو اذارد ، العصر البابلي القديم ، الفصل الخامس من كتاب : الشرق الأدنى (الحضارات المبكرة) تأليف : جان بوتيرو واوتو اذارد وادام فلكنشتاين وجان فيركوتر ، ترجمة : عامر سليمان ، (الموصل : مطابع جامعة الموصل ، ١٩٨٦م) ، ص ٢١٢.

(٩) سامي سعيد الأحمد ، العراق القديم (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٣م) ج ٢ ، ص ٢١٦.

(١٠) الكاشيون ، ص ٦.

أصبحوا محاصرين بين الدولة الآشورية في الشمال والدولة البابلية في الشرق والجنوب والممالك الامورية في بلاد الشام في الغرب مثل: (الالاخ) و(تيرقا) و(يمخد) وغيرها.

أوضاع بابل قبل هجوم الحيثيين :

بعد ذلك تبدأ الأحداث التاريخية بالغموض، ولاسيما في عهدي الملك (امي - ديتانا) (١٦٨٤ - ١٦٤٧ ق.م) والملك (امي - صادوقا) (١٦٤٧ - ١٦٢٦ ق.م) الذي وصلت اليها من عهده وثيقة تمثل مراسيم الملك ، وهي تعطي صورة عن الأوضاع العامة في بابل في السنة الأولى من حكمه ، وقد تدخل الملك لإبطال الديون الخاصة وإلغاء بعض الضرائب ، وهي إجراءات اقتصادية مؤقتة وليست دائمة ، وهذا يدل على أن الاقتصاد كان في خطر، و كانت هذه الإجراءات لمنع انهياره من جراء الديون الهائلة وتراكم الثروات الخاصة في أيادي فئة قليلة من الناس .

ومن هذا المراسيم نتعرف إلى المدن التابعة لبابل آنذاك، وهي: (بابل) و(بورسبا) و(لارسا) و(أوراك) و(ايسن) و(كيسورا) و(مالجيوم) و(امونبال) ومنطقتان أخريان ربما تقعان شرق نهر دجلة ، فضلا عن منطقة (سوخوم) على نهر الفرات ، ولم تشر (النقاويم) إلى حملات عسكرية وهذا يعطينا انطباعا عن عهد أمن وسلام وهي حالة استثنائية ، كالتقويم الذي جاءنا من (سبار) ، وهذا يجعلنا في شك فربما هذه صورة مضللة عن الحقيقة^(١١) ، وعلينا أن ننتظر اكتشاف مصادر جديدة لتفسير السقوط الفجائي لبابل وانتهاء سلالة الأسرة البابلية الأولى ، ففي نص

(١١) اوتو اذرارد ، العصر البابلي القديم ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .

مسماري بابلي نقرأ (الى سمسو - ديتانا زحف رجال حاتي..)^(١٢)
أي سيطر الحيثيون على بلاد بابل في عهد ملكها (سمسو-ديتانا)
(١٦٢٥ - ١٥٩٥ ق.م) وبالذات في السنة الثلاثين من حكمه (١٥٩٥ ق.م)
ليصبح بذلك الملك (سمسو - ديتانا) آخر ملوك سلالة بابل الأولى
(القديمة) مفترضين أنها نهاية سلالة الأسرة البابلية الأولى.

ومن خلال النصوص المسمارية والحيثية المتوافرة يمكن لنا رسم
صورة للأوضاع العامة في الشرق عموما ، وكيفية وصول الحيثيين إلى
بابل وسقوطها بهذه السهولة على الرغم من قوة ملوكها مثل حمورابي
وابنه (سمسو-ايلونا) الذي تولى الحكم بعده، والذي كان يمتلك مؤهلات
والده الملك والمشرع الكبير حمورابي، وان شهد حكمه اخطر
الاضطرابات في مدينة (بابل) نفسها وهي محاولة خلعه من العرش
وتتصيب شخص آخر مكانه، وهذا أتاح الفرصة لـ (أيلومسا أيلوم)
حاكم القطر البحري لتوسيع رقعة نفوذه فامتدت شمالا حتى (نقر)
و (لارسا) ، وقد أقدم (سمسو-ايلونا) بعد إخماد التمرد على إعادة بناء
الأسوار التي تهدمت في بعض مدن دولته وتقوية قلاعها مثل: (سيبار)
و (ايسين) اللتين تقعان في أقصى حدود دولته جنوبا بعد امتداد نفوذ
(ايلومسا ايلوم) شمالا إلى جنوب (ايسين) ، وقد حاول (سمسو-ايلونا)
تعويض خسائره في الجنوب باستعادة سلطانه على الطريق التجاري إلى
سورية ودعم علاقته التجارية معها ، وقد قضى سنوات حكمه الأخيرة في
الاهتمام بالمناطق الشمالية والغربية من دولته لعجزه عن السيطرة على

(١٢) أ.ر. جرنى، الحيثيون (بلا مطبعة، د.ت) ص ٤٣ .

الجنوب^(١٣) ، وكذا الحال مع الملك (ابي-ايشوخ) الذي دحر الكاشيين بقوة وجعلهم يغيرون مسارهم، وبكل تأكيد بقي الملك (امي- ديتانا) محافظا على السياسة التي اتبعها أبوه وقبله (سمسو-ايلونا) الذي قام بتأسيس المدن والحصون وتجديد وبناء المعابد المختلفة كما تذكر النصوص المسمارية، كما اهتم بشؤون الري وإصلاح نظام إدارة الدولة^(١٤) ومنع تسرب القبائل الكاشية إلى بلاد بابل والدليل على ذلك أن دولته لم تسقط على يد الكاشيين بل على يد الحيثيين.

الحيثيون :

والحيثيون من الدول القوية التي ظهرت في آسيا الصغرى ، وكانت عاصمتهم (حاتوشا) أسسها الملك الحيثي حاتوشيليش (١٦٥٦ - ١٦٢٠ ق.م) عام (١٦٥٤ ق.م) وتقع جنوبي هضبة الأناضول وتعرف باسم (بوغازكوي) في الوقت الحاضر^(١٥)، وقامت لهم إمبراطوريتان: (الإمبراطورية الأولى نحو ١٦٥٠-١٥٩٥ ق.م) و (الإمبراطورية الثانية نحو ١٤٠٠-١٢٠٠ ق.م).

الهجوم الحيثي :

قام الملك الحيثي (مورسيلس الأول) (١٥٩٥ ق.م) رابع حكام الإمبراطورية الحيثية الأولى بتجهيز الجيوش الكبير باتجاه الجنوب

(١٣) احمد امين سليم ، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٩م) ص ٣٠٤ .

(١٤) سامي سعيد الاحمد ، العراق القديم ، ج ٢ ص ٢١٦ .

(١٥) للتفصيل ينظر : أ.رجرني ، الحيثيون .

(بلاد وادي الرافدين وبلاد الشام)^(١٦) ولم يتقدم باتجاه بلاد آشور، ربما بسبب قوة الآشوريين أو بسبب عقده اتفاقية سلام بينهما أو ربما لهدف محدد هو القضاء على الممالك الامورية، ولم يكن في نيته الوصول إلى (بابل) ولكنه بعد أن قضى على الممالك الامورية استجذبت له أمور سياسية، فبعد القضاء على الممالك الامورية أصبح قريبا من التجمعات الكاشية فعدوا معه تحالفا وطلبوا منه إسقاط بابل لغرض سيطرتهم عليها ، وربما كان الاتفاق محسوما منذ البدء وان الهدف الأول والأخير هو إسقاط بابل وتسليمها للكاشيين الذين يشتركون معهم في كثير من الأمور منها الجنس والمميزات الحضارية الأخرى والقرب الجغرافي من موطن الكاشيين الأصلي وغيرها، وهذا الرأي يتقاطع مع ما طرحه (برستد) وهو ان الجيوشين " لم يقصدا من غزو بلاد الرافدين احتلالها او استيطانها بل نهبها في هجمة سريعة فعادا بعدها الى البلاد وقد قضيا على آخر ملك من نسل حمورابي "^(١٧).

وان الممالك الامورية كانت كبش فداء لازاحتها عن الطريق المؤدي إلى بابل ، وان الفائدة من ذلك نهب ثروتها الاقتصادية فقط، لذلك نجد (مورسيلس الاول) يسقط الممالك الامورية وينهبها ثم يسقط بابل دون أن يتحرش بالكاشيين ويترك بابل بعد ذلك للكاشيين ويخرج قافلا بسرعة إلى موطنه ثم يتم اغتياله بعد ذلك .

(١٦) هاري ساكر، عظمة بابل ترجمة عامر سليمان (بغداد : بلا مطبعة ، ١٩٧٩م) ، ص ٩٠ .

(١٧) انتصار الحضارة، ترجمة: أحمد فخري (القاهرة : مكتبة الانجلو ، ١٩٦٢م) ص ١٩٧ .

سقوط بابل :

من خلال النصوص المسمارية البابلية نحاول متابعة سير الحملة الحيثية: يبدأ الهجوم باتجاه الالاح (تل العطشانة) في الوقت الحاضر قرب انطاكيا، ثم دولة(يمخد) (Yamhad) الامورية في شمالي سورية ، وقد تمت لهم السيطرة على مدينة حلب (Aleppo) العاصمة بعد مقاومة شديدة، ثم سيطروا على كركميش (طرابلس في الوقت الحاضر). ومن قراءة النص الحيثي المعرب الذي يقول: (دمر مدينة حلابو وحمل إلى حاتوشا أسرارها وكنوزها)^(١٨)، يتبين أن عاصمة يمخد (حلب) قد دمرت ونهبت كنوزها وأرسلت إلى العاصمة الحيثية (حاتوشاش) ، ثم اتجهوا إلى مدينة ماري^(١٩) (أطلالها تل الحريري في سورية قرب البوكمال) .

ومن متابعة سير الحملة يتبين أن الملك الحيثي (مورسليس الاول) لم يقصد الجهة الشرقية من نهر الفرات، تحسبا للدولة الآشورية ؛ إما خوفا أو بسبب اتفاق بينهما لأنها تحت السيطرة الآشورية أو جزء منها ، لذلك بدأ بحلب وماري وهما من مناطق الجهات الغربية لنهر الفرات ، ويبدو انه بعد أن وصل منطقة (سوخوم او سوخي) استقبل من قبل القبائل الكاشية بحفاوة وأصبح بمقدوره التحرك بسهولة بعبور النهر أو السير بمحاذاته ، ولاسيما ان هذه المنطقة أصبحت بعيدة عن ممتلكات الآشوريين ولم تعد جزءا منها.

(١٨) جورج رو، العراق القديم، ص ٣٣٢ .

(١٩) هاري ساكرز، عظمة بابل، ص ٩٠ .

ودخل بعد ذلك بابل كما تذكر النصوص البابلية^(٢٠)، من دون أن تسلط أضواء كافية على حادثة السيطرة المهمة، سوى أن الملك الحيثي (مورسيل الأول) اخذ الأسرى والغنائم إلى عاصمته (حاتوشاش)^(٢١) ومن بينها تماثيل الإله (مردوخ) وزوجته الإلهة (صربانيتم) ، وعندما رجع قافلا في الطريق نفسه على الجهة الغربية من نهر الفرات، مر بمدينة خانة (عانة) ، وفي هذه المدينة سلم التماثيل إلى الكاشيين^(٢٢) ، وهذا يعني انه سلم النصر الذي حققه لهم، مما يدل على أن هناك اتفاقا مسبقا بين الكاشيين والحيثيين ، وأن الحيثيين جاؤوا لمساعدة الكاشيين في السيطرة على بلاد بابل لا أكثر، لأن الدول البابلية الأولى (القديمة) لم يكن لديها عدااء مع الحيثيين ولم تشكل خطرا عليهم أو تحدّ من توسعهم بسبب الموقع الجغرافي ووجود حواجز سياسية أخرى منها الدول الآشورية شمالا والممالك الامورية الشامية شرقا، ثم انه لم يكن للحيثيين أطماع في بابل ، والدليل مغادرتهم بابل بعد مدة قصيرة وتسليمها للكاشيين ، كما ان السيطرة المفاجئة على بابل تدل، بما لا يقبل الشك، على أن الكاشيين الذين عملوا في بلاد بابل فلاحين قد أسهموا في إسقاط الدولة وشكلوا (الطابور الخامس) لمساعدة أبناء جلدتهم في السيطرة وحكم البلاد ولاسيما انهم يعانون أوضاعا معيشية مزرية ويحسون بالغبن والظلم والتفرقة لكونهم طارئین على البلاد .

(٢٠) أ.ر. جرنى ، الحيثيون، ص ٤٣ .

(٢١) سامي سعيد الاحمد ، العراق القديم، ج ٢، ص ٢١٩ .

(٢٢) جورج رو، العراق القديم ، ص ٣٣٢ .

الشراكة الحيثية - الكاشية :

أسهم الآشوريون بصورة أو بأخرى مع الحيثيين والكاشيين في إسقاط السلالة البابلية الأولى، لعدم تدخلهم في إيقاف الزحف الحيثي، وكان بإمكانهم ذلك منذ البداية عندما سقطت يمد وماري أو بعد ذلك عندما أخذوا يتجمعون ويستعدون في منطقة (سوخوم أو سوخي) جنوب آشور، وكان من الممكن ضربهم في هذا الإقليم غرب بلاد بابل بمساعدة البابليين ، أو إرسال تعزيزات إلى بلاد بابل من جهة الشمال حتى تتمكن بابل من التصدي للسيطرة الحيثية-الكاشية ، لكن هذا لم يحدث، ونحن نعتقد أن الآشوريين لم تكن نواياهم حسنة مع البابليين فربما أسهموا بإسقاط بابل بمساعدتهم الكاشيين بالانتقال من الجهات الشرقية لبلاد بابل إلى الجهات الغربية وسهلوا أمرهم في الاستقرار والاتصال بالحيثيين ، وربما يرجع ذلك إلى خشيتهم من تحول هجمات الكاشيين إلى حدود دولتهم الشرقية ، ولأسيما أنهم أخذوا يشكلون قوة لا يمكن الاستهانة بها ، فضلا عن العلاقة الجيدة التي تربطهم بالحيثيين عندما كانوا في موطنهم الأصلي وهي المناطق الجبلية الشرقية للدولة الآشورية .

من كل ذلك تتوضح القناعة بمساعدة الكاشيين الحيثيين للسيطرة على بابل ومن ثم تسليم الحيثيين بابل لهم ، بهدف إيجاد حلفاء لهم في المنطقة للوقوف بوجه الزحف (الميثاني) الذي أخذ يشكل خطرا واضحا على ممتلكات الحيثيين في مناطق شمالي بلاد الشام، اما القول بان إسقاط سلالة بابل الأولى ليس لغرض الاحتلال أو استيطانها بل نهبها^(٢٣) فهو

(٢٣) جيمس هنري برستيد ، انتصار الحضارة ، ص ١٩٧ .

قول لا يمكن الركون إليه ، فمدينة بابل كما ذكرنا سابقا بعيدة عن الحيثيين جغرافيا وسياسيا ولولا وجود أهداف كبرى لما جازف الملك الحيثي (مارسليس الاول) وجاء إلى بابل ليدفع ثمن سقوط بابل بعد انسحابه منها بمدة قصيرة جدا إذ تم التآمر عليه واغتياله^(٢٤).

في النهاية دخل الكاشيون بلاد بابل الحلم الذي طالما حلموا به ، مستعملين كل الوسائل للسيطرة عليها ، وربما كانوا اصلا مع الجيش الحيثي بقيادة ملكها أكوم الثاني (كاكريمه) (١٥٩٥-١٥٨٥ ق.م) وهو أول ملك كاشي على بابل ، وبذلك أسسوا دولة جديدة بعد أن أعاد الملك (اكوم الثاني) تمثال الإله (مردوخ) وزوجته (صربانيتم) إلى بابل ، واحتفل بهذه المناسبة احتفالا دينيا رسميا^(٢٥).

سلالة بابل الثالثة :

وقد عرفت هذه الدولة عند الباحثين باسم (سلالة بابل الثالثة) وأصبحت مدينة بابل تحكم من قبل سلالة غريبة عليها، ويسمي الكثير من الباحثين هذه السلالة بـ (الدولة الكاشية) (Kassites) بل سموا بلاد بابل كلها باسم (كاردونياش)^(٢٦) وتعني ارض أو مكان الآلهة ، ولاسيما ان الدولة الآشورية التي تقع شمالهم سمت نفسها باسم الالهة القومي (آشور)، وقد استمر حكم هذه السلالة في بابل من (١٥٩٥) إلى (١١٥٧ ق.م).

(٢٤) أ.ر. جرنى، الحيثيون ص ٤٣-٤٤ .

(٢٥) طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات ، ص ٤٧٧ .

(٢٦) جورج رو ، العراق القديم ، ص ٣٣٢ .

٣- ثبت بملوك سلالة بابل الأولى^(٢٧):

ت	اسم الملك	سنوات الحكم ق.م
١.	سومو - آبم	١٨٨١-١٨٩٤
٢.	سومو - لئيل	١٨٤٥-١٨٨٠
٣.	سابيئم	١٨٣١-١٨٤٤
٤.	آيل - سين	١٨١٣-١٨٣٠
٥.	سين - مبلط	١٨١٢-١٧٩٣
٦.	حمورابي	١٧٩٢-١٧٥٠
٧.	سمسو - ايلونا	١٧٤٩-١٧١٢
٨.	ابي - ايشوخ	١٧١١-١٦٨٤
٩.	امي - ديتانا	١٦٨٣-١٦٤٧
١٠.	امي - صادوقا	١٦٤٦-١٦٢٦
١١.	سمسو - ديتانا	١٦٢٥-١٥٩٥

٤- النتائج :

من كل هذا يتوضح الآتي :

- ١- إن سلالة بابل الأولى بعد وفاة ملكها القوي (حمورابي) أخذت تحدد بها الأخطار من جميع الجهات ، كما جاء من بعده ملوك لم يرتقوا إلى مستوى حنكته السياسية وحكمته الإدارية في إدارة الدولة داخليا وخارجيا .

^(٢٧) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص ٤٩١ .

٢- ساءت الأوضاع في عهد الملك (امي- صادقاً) فحدثت أزمة اقتصادية كبيرة جراء الديون الهائلة ، وتراكم الثروات الخاصة عند فئة صغيرة من الناس .

٣- إن وثيقة مراسم الملك (امي- صادقاً) رسمت لنا الجغرافية التاريخية لحدود سلالة بابل الأولى ، وتمثلت بالعاصمة (بابل) وبورسبا ولارسا وأوراك وايسن وكيسورا ومالجيوم واموتبال ومنطقتين أخريين .

٤- إن الهدف من الهجوم الحيثي على بابل ليس لأغراض النهب حسب ، بل لغرض إسقاط حكومة بابل وتولية الكاشيين الأمر .

٥- هناك علاقات حسنة بين الآشوريين والحيثيين ، فضلا عن الكاشيين ، وكلهم تعاونوا على إسقاط الدولة البابلية الأولى سنة (١٥٩٥ ق.م).

كتب الحيرة المفقودة

لمؤلفها هشام بن الكلبي

الدكتور نصير الكعبي

جامعة الكوفة / كلية الآداب

الملخص :

أشار ابن النديم (٣٨٥هـ / ٩٥٥م) ضمن كتابه الفهرست الى مجموعة مصنفات لابن الكلبي فقد اكثرها ولم يصل اليها لكن الذي يخفف من ذلك ان بعضها قد وصل اليها عن طريق الرواية الثانية فالمحاولة في هذا البحث ، تهتم بمتابعة القطع المفقودة وتشخيصها عن طريق تحديد مواطنها التي استقرت فيها وهي من دون شك متعددة بين الكتب الادبية والتاريخية ، بعد هذه المرحلة تأتي عملية تحليل مطالب تلك الكتب وما احتوته من اغراض ، اذ بعد عملية الفحص تلك اتضح ان دور ابن الكلبي كان مهم في تطور علم التاريخ اذ شكلت روايته عامل مؤثر في تبلور فكرة التاريخ عند المؤرخين الاوائل ، ولاسيما الطبري . واجمالا فأن البحث قد كشف عن امكانية اعادة تلك الروايات وتكوين كتب جديدة منها .

المقدمة :

أورد ابن النديم (٣٨٥هـ / ٩٥٥م) ضمن لائحة مصنفات هشام بن الكلبي (٢٠٤هـ / ٨٨١م) كتابين حمل الأول منهما عنوان "الحيرة" ، فيما كان الآخر بعنوان "كتاب الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب

العباديين"^(١) ، بيد أن الكتابين - وكأغلب مصنفات ابن الكلبي - فقدوا ولم يصلوا بشكل مباشر وصريح ، لكن الذي يخفف من وطأة ذلك ويبعث الأمل في دراستهما وتكوين صورة واضحة المعالم عنهما - الى حد ما - ان قطعاً ونقولاً قبل فقدانها ، قد أثبت في تضاعيف مصنفات الأدب العربي. متخذة إياها مورداً رئيساً في باب حديثها عن الحيرة وأخبارها. يسعى البحث للإجابة عن سؤال مركزي متعلق بتحديد القطع المفقودة للكتب ومن ثم دراستها دراسة داخلية تحدد أبرز مطالبها ومحاورها.

أولاً : مصنف كتب الحيرة :

ينحدر مصنف الكتابين ، أبو المنذر هشام بن محمد بن بشر الكلبي الكوفي ، من أسرة لها مكانة مميزة في الفكر والسياسة بمدينة الكوفة ، فشهد أجداده وقعتي الجمل وصفين مع الإمام علي بن أبي طالب^(٢) ، وجاء في ذكر ابنه محمد بن السائب انه من علماء الكوفة بالتفسير والأخبار وأيام الناس ومقدم الناس بعلم النسب^(٣).

ولا ريب في أن تكون نشأة هشام في الكوفة كان لها اثر بارز في بلورة البنية الثقافية والفكرية لشخصيته العلمية وتحديد مسارها والمنحى

(١) ينظر: ابن النديم / محمد بن إسحاق (ت ٣٨٥هـ / ٩٩٥م) ، دار المعرفة (بيروت: ١٩٧٨) ، ص ١٤٢؛ الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) ، تاريخ بغداد ، (القاهرة: ١٩٣١) ، ص ٤٥/١٤.

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٣٩؛ ابن خلكان ، أبو العباس أحمد بن محمد (٦٨١هـ / ١٠٨٨م) ، وفيات الأعيان وأنباء الزمان ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الرحمن (بيروت: ١٩٧٧) ، ١١٣/٥.

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٣٩.

الذي عرف من خلاله ، وهو روايته وتصنيفه موضوعات يكاد يخصص أغلبها العهد السابق للإسلام ولاسيما تاريخ مملكة الحيرة^(٤).

ولعله تقف وراء هذا التوجه الأخير عوامل عديدة أهمها ان الكوفة بشكل مجمل أكثر نشاطا من البصرة في تصنيفها تاريخ العرب قبل الإسلام وقد يكون لقربتها الزماني والمكاني من مركز مملكة المناذرة (الحيرة) اثر في ذلك^(٥). كما ان مملكة الحيرة عرفت بمستوى ثقافي مميز في التدوين والكتابة ، فيذكر ان لها الفضل في تطور الخط العربي وانتشاره^(٦). فضلا عن كونها مركزا نسطوريا مهما في نشر هذا المذهب بالعراق^(٧). وكان أول ما أولاه الحيريون بالعناية الاهتمام هو تدوين تاريخ مملكتهم وأخبار ملوكهم وأيامهم ومفاخرهم ، الأمر الذي أسهم في بقاء بعض مدوناتهم في الكنائس والبيع ، ومن ثم إفادة إخباري الكوفة منها^(٨).

(٤) ينظر: قائمة مصنفاته عند ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٤٤ وما بعدها ؛ ياقوت الحموي ، شهاب الدين ابو عبد الله (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م) ، معجم الأدباء (القاهرة: ١٩٢٥) ، ٨/ ١٧٢-١٧٣.

(٥) جواد علي ، موارد تاريخ الطبري ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الثاني (بغداد: ١٩٥٢) ، ص ٣١.

(٦) البلاذري ، احمد بن يحيى جابر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) ، فتوح البلدان ، عنى بمراجعته والتعليق عليه: رضوان محمد رضوان (القاهرة: ١٩٥٩م) ، ص ٤٥٧.

(٧) ينظر حول ذلك: غنيمة ، يوسف رزق الله ، الحيرة المدينة والمملكة العربية ، مطبعة دنكور الحديثة (بغداد: ١٩٣٦م) ، ص ٣٠-٥٣.

(٨) ينظر: الطبري ، أبو جعفر بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق: محمد ابو الفضل إبراهيم ، دار المعارف (القاهرة: ١٩٦٨م) ، ١/ ٦٢٨.

وقد ثمن احد الباحثين جهود ابن الكلبي وإسهاماته التي أضفاها على تطور مدرسة الكوفة التاريخية ، ولاسيما في تاريخ العرب قبل الإسلام بقوله "لولا جهود ابن الكلبي ما كان للكوفة في الواقع فضل في هذا الباب ، ولا انطمست هذه المعلومات التي وردت في الكتب عن تاريخ العرب القديم"^(٩).

والحال بعض العلماء المحافظون المطاعن على هشام بن الكلبي ، ولا سيما روايته للحديث والتفسير ، نتيجة إهماله وتحرره الالتزام بشروط الرواية والسند التي هي المعتمد الرئيس لهؤلاء في قبول الرواية أو " الحديث ، وتثبيته من عدمه"^(١٠)، في حين وثق بشدة في روايته لتاريخ العرب قبل الإسلام والأنساب ، واخذ عنه دون تردد أو اعتراض^(١١)، فوثقه ابن النديم بقوله: " انه عالم بالنسب وأخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها"^(١٢) وثبته ابن خلكان حين قال انه "من اعلم الناس بعلم

(٩) جواد علي ، موارد تاريخ الطبري ، ص ٢٢.

(١٠) فيذكر عن ياقوت الحموي ما نصه "قال احمد بن حنبل: كان صاحب سير ونسب ما ظننت ان أحدا يحدث عنه ... وقال الدارقطني: هشام متروك وقال غيره: ليس بقة" ، معجم الأدباء ، ٢٨٧/١٩.

(١١) ينظر: جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، (بيروت: ١٩٧٧) ، ١١٤/١؛ عبد الهادي ، مهدي محمد ، هشام بن الكلبي ودوره في التدوين التاريخي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة المستنصرية ، ١٩٨٩ ، ص ١٠١-١٠٢.

(١٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٤٠.

النسب ... وكان من الحفاظ المشاهير" (١٣) وأنه كان واسع الرواية لأيام الناس وأخبارهم (١٤).

وتجاوزت لائحة مصنفات الكلبي (١٥٠) مصنفا ، يرجح ان يكون معظمها من نوات الحجم الصغير أو المتوسط ككتاب الأصنام المطبوع (١٥)، وعالج أكثرها حقبة العرب قبل الإسلام ، فكانت مرجعا أوليا ومعتمدا لما صنف بعده من كتب (١٦).

مصنف الحيرة الخاص بسير الملوك وأخبارهم .

ثانيا : كتاب الحيرة الخاص بسير الملوك وأخبارهم

يبعث مصنفا هشام الكلبي للوهلة الأولى على الاعتقاد ، أنهما حوى معلومات تخص طبوغرافية الحيرة ووصفا لها من الوجهة البلدانية أو الخططية ذلك لتصنيفهما في لائحة ابن النديم الخاصة بكتب البلدان وأخبارها ، وورود الكتاب الأول بعنوان "الحيرة" وهي صيغة مطلقة غير محددة ، تحمله في ان يوضع في أكثر من حقل .

لكن جل معلومات المصنفات العربية المستقاة عن ابن الكلبي ، وفي موضع حديثها عن الحيرة ، أشارت الى ملوك آل نصر ومدد حكمهم ،

(١٣) ابن خلكان ، وفیات الأعيان ، ١٣١/٥ .

(١٤) المصدر نفسه ، ١٣٢/٥ .

(١٥) مرغوليوث ، دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ١٠٤؛ مصطفى ، شاكر ،

التاريخ والمؤرخون ، دار العلم للملايين (بيروت: ١٩٧٨م) ١/١٣٩ .

(١٦) اولندر ، جوناو ، ملوك كندة من بني آكل المرار: ترجمه وحققه وقدم له:

عبدالجبار المطليبي ، دار الحرية (بغداد: ١٩٧٢م) ، ص ٤٦ .

والتطورات السياسية التي اعترت مملكتهم ، فركزت على تحالفاتهم مع الدولة الساسانية ، ومقابلة سنوات حكمهم بمن عاصروهم من ملوك آل ساسان^(١٧). ولا ريب في ان ما تضمنته المصنفات العربية في هذا الباب لا يمت بصلة في موضوعاته ومادته للكتب البلدانية أو الجغرافية ، لذا من المحتمل ان يكون كتاب الحيرة - الذي ذكره ابن النديم - كتابا خاصا بسير ملوك الحيرة وأخبارهم ، وليس كتابا في البلدان ، ولعل مجيئه بصيغة الإطلاق ، حمل مصنف كتب ابن الكلبي الى وضعه في هذا الباب^(١٨) ، فمن غير المرجح ان يؤلف ابن الكلبي كتابين بذات المعنى في باب واحد. ذلك ما المح إليه المستشرق الروسي كراتشوفسكي ، أبان استعراضه مصنفات ابن الكلبي الجغرافية ، فلم يبشر الى كتاب باسم الحيرة ، وإنما ذكر فقط كتاب "الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب العباديين"^(١٩). ومما يؤيد كون كتاب الحيرة ، في وصف الملوك وسيرهم لا في البلدان ، ما أورده حمزة الأصفهاني نقلا عن هشام بن الكلبي ان عمر بن عدي ، وهو "أول من اتخذ الحيرة منزلا ، من ملوك العرب ، وأول ملك يعده الحيريون في كتبهم من ملوك عرب العراق"^(٢٠).

(١٧) ينظر: الطبري ، التاريخ ، ٨٨/٢ وما بعدها.

(١٨) صرح ابن النديم في ترجمته لهشام بن الكلبي "له من الكتب المصنفة ما انا اذكره على ترتيبه من خط ابي الحسن الكوفي" ، الفهرست ، ص ١٤٠.

(١٩) ينظر: كراتشوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ٢٦/١.

(٢٠) حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص ٨٥؛ ينظر: كذلك الطبري ، التاريخ ، ٦٢٧/١.

واقترنت المصنفات العربية من كتاب الحيرة قطعاً ونقولا متباينة الحجم والأهمية ، وعرضتها بأشكال وصور مختلفة ، فمنها من افرد باب خاص بها^(٢١) ، ومنها من دمجها مع أخبار الدولة الساسانية^(٢٢) ، ولابد هنا من التمييز والفصل بين مجموعتين من الروايات الخاصة بالحيرة ، فالمجموعة الأولى مثلتها أخبار ابن الكلبي المعتمد فيها على وثائق وسجلات أديرة الحيرة أو كما بينها بقوله "اني كنت استخرج أخبار العرب وانساب آل نصر بن ربيعة ومبالغ أعمارهم ومن عمل منهم لآل كسرى ، وتاريخ سنيهم من بيع الحيرة وفيها ملكهم وأمورهم كلها"^(٢٣) ، وغالبا ما صورت روايات هذه المجموعة آل نصر ، بانهم لم يكونوا ملوكا بمعنى الكلمة ، وإنما ولوا الحكم من قبل ملوك إيران ، فوصفوا بالعمال^(٢٤).

(٢١) ينظر: اليعقوبي ، احمد بن إسحاق بن واضح (٢٩٢هـ/٩٠٤م) ، التاريخ علق عليه ووضع حواشيه: خليل منصور ، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٩٩٩م) ، ١٧٨/١ وما بعدها ؛ المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ / ٩٥٧م) ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق: يوسف اسعد داغر ، دار الأندلس (بيروت: ١٩٦٥م) ، ٢/٦٥-٨١.

(٢٢) ينظر: الدينوري ، أبو حنيفة احمد بن داود (ت ٢٨٢هـ/٨٩٥م) ، الأخبار الطوال ، تحقيق: عبد المنعم عامر ، انتشارات المكتبة الحيدرية (قم: ١٣٧٩هـ / ٢٠٠٠م) ، ص ٥٤ وما بعدها ؛ مسكويه ، أبو علي (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م) ، تجارب الأمم ، تحقيق: أبو القاسم أمالي (طهران: ٢٠٠١م) ، ١/٢٢٤ وما بعدها.

(٢٣) الطبري ، التاريخ ، ٦٢٨/١.

(٢٤) وفيما يلي نماذج من الأمثلة على سبيل التمثيل لا الحصر نلاحظ من خلالها ان هذه المجموعة صورتهم كعمال وولاء تابعين ، فيورد البيروني عن عمر بن عدي انه "من آل نصر ، عمال الأكاسرة على عرب العراق" ، أبو الريحان محمد بن احمد =

أما المجموعة الثانية ، فمن الممكن الاصطلاح عليها "المجموعة العربية" ، إذ أغدقت على حكام الحيرة بلقب ملك ، وصورتهم تصويراً إيجابياً مخفماً ، مؤكدة علاقاتهم العربية ، باستعراض قصصهم مع الشعراء ، وبيان طرائفهم والفريد من أخبارهم ، وهي غالباً ما كانت متحررة من ذكر سلسلة ملوكهم بانتظام ، أو الإشارة إلى سنوات حكمهم باستمرار ولا يمكن بأي حال نسبة روايات هذه المجموعة إلى مؤلف واحد ، وإنما يظهر أنه قد تعاقبت رواياتها وأخبارها عبر الأيام ، لتشكل في النهاية مادتها ، وأكثر ما تركز تواجدها في مصنفات الأدب العامة وشروح الشعر^(٢٥). ولا يعنى البحث بهذه المجموعة ، بقدر عنايته بالمجموعة الأولى.

يلحظ على الروايات المتبقية من الكتاب تلازمها في ذكر آل نصر والملوك الساسانيين ، سواء كان ذلك في التناول المفرد ،

= (ت ٤٤٠هـ/١٠٤٨م) ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، تحقيق وتعليق: برويزاد كائي ، (تهران: ١٣٨٠هـ/٢٠٠١م) ، ص ١٥٥؛ وجاء أيضاً في أمرىء القيس البدء أنه من "عمال ملوك الفرس وعاش فيما ذكر هشام بن محمد" ، الطبري ، التاريخ ٥٣/٢؛ ويظهر أن الطبري في مصنفه قد غلب هذه المجموعة وعنون بها أبوابه فجاء "ما كان من الحوادث التي كانت بين العرب في أيام قباز في مملكته وبين عماله" ، التاريخ ، ٩٥/٢.

^(٢٥) ينظر على سبيل المثال: ابن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م) ، الشعر والشعراء ، عالم الكتب (بيروت: ١٢٨٢هـ/١٨٦٥م) ابن عبد ربه ، أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي ، العقد الفريد ، تحقيق: أحمد حسين وآخرين (القاهرة: ١٩٦٥م).

أو المدمج مع فصول أخبار الملوك الساسانيين ، بتوثيق يتعدى في بعض الأحيان عدد السنوات الى الأشهر ، فمثلا عند ذكر عمر بن أمريء القيس "٣٢٨-٣٧٧م" بأنه حكم "سنتين سنة ، من ذلك في زمان شابور ذي الأكتاف إحدى وخمسين سنة وسبعة اشهر ، في زمن اردشير أخي شابور خمس سنين ، وفي زمن شابور بن شابور أربع سنين وخمسة اشهر" (٢٦).

ان هذا الأثر في سجلات أديرة الحيرة ، المقتبس منها ابن الكلبي نواة كتابه ، قد أملتها طبيعة الظروف السياسية للحيرة ، التي دام فيها الوجود السياسي الساساني قرابة أربعة قرون (٢٧)، إذ حمل معه هذا الامتداد ، بعض المؤلفات الساسانية ، المعنية بإخبار الملوك وسيرهم ، فيشار الى ان النضر بن الحارث "كان قدم الحيرة وتعلم بها أحاديث ملوك فارس ، وأحاديث رستم واسفنديار" (٢٨). والظاهر ان استعانة رواة الحيرة بتلك المدونات ، كان

(٢٦) حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص ٨٧.

(٢٧) ينظر للتفاصيل: بيغولفسكي ، نينا فكتورخنا ، العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع الى القرن السادس الميلادي ، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم ، المجلس الوطني للثقافة والفنون (الكويت: ١٩٨٥م) ، ص ٣٧ وما بعدها ؛ الكلبي ، نصر ، الدولة الساسانية ، (دمشق: دار رسلان ، ٢٠٠٨) ص ٨٦ وما بعد .

(٢٨) ابن إسحاق (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م) ، محمد المطلبي ، السير والمغازي ، تحقيق: سهيل زكار ، دار الفكر (قم: ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م) ، ص ٢٠١ ، ولم يقتصر الأثر الساساني في التدوين والتاريخ على الحيرة ، فشمّل أيضا مكة ووسط شبه الجزيرة العربية ففي تحديد تاريخ مولد الرسول (ص) يلحظ هذا الأثر بوضوح ، فورد =

مقصورا على اسم الملك الساساني ومدته ، ليثبت ويقابل في ضوءها عهد الملك الحيري .

غير ان اللافت للنظر على روايات الكتاب هو اضطراب في تسلسل أسماء الملوك الحيريين ومدد حكمهم ، فمن عادة الكتاب ان يذكر مدة حكم الملك إجمالا ثم يذكر ذلك مفصلا محسوبا بالسنة الى مدة حكم من عاصر ذلك الملك من ملوك الفرس ، وإذا دقق ما ذكره أجمالا مع التفصيل ، وجمع مع بعضه البعض ، يلاحظ اختلافا بينا بين حاصل الجمع والعدد المذكور^(٢٩). وتحسس لذلك التباين بعض المصنفين ، فيشير البيروني "الى ذكر بعض أصحاب الأخبار ، ان فيما بين بعض ملوكهم فترات ، وبعضهم أنكر ذلك ، وآخرون زادوا في عدد الملوك ، أو نقصوا ، وكذلك فعلوا بمدد ملكهم"^(٣٠) ، وشخص ذات الحال كاتب آخر ، محاولا إعطاء علة وسبب لذلك بقوله: "وقد اختلف أيضا في أسمائهم وترتيب ملكهم اختلافا كثيرا وتتسبب الفعل الواحد الى الواحد والاثنين منهم لبعد العهد وكثرة الاختلاف في الروايات"^(٣١).

= عن هشام بن محمد ان عبدالله بن عبدالمطلب أبو الرسول (ص) ولد "لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى انوشروان ، ولد رسول الله صلى عليه وسلم في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه" ، الطبري ، التاريخ ، ١٥٥/٢ .
^(٢٩) ينظر: الطبري ، التاريخ ، ٣٧/٢ وما بعدها ؛ حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص ٨٣-٩٧ .

^(٣٠) البيروني ، الآثار الباقية ، ص ١٥٥ .

^(٣١) أبو البقاء ، هبة الله (٥٢٠هـ/١١٢٦م) ، المناقب المزيديّة في الملوك الاسديّة ، تحقيق: صالح موسى دراذكة ومحمد عبدالقادر خريسان ، مكتبة الرسالة (عمان: ١٩٨٤م) ، ٨٧/١ .

وارجع بعض المستشرقين هذا الخلط والتباين الملحوظ في الروايات ، الى الخط النبطي المستعمل من قبل أهل الحيرة ، إذ رأى ابن الكلبي لم يكن يحسن قراءة النبطية وفهمها ، وعند محاولته قراءتها لم يتمكن من ذلك فوقع في أوهام ، فمثلا انه لم يميز بين الرقم "٢٠" والرقم "١٠٠" لتشابه شكل الرقمين في النبطية ، فقرأ العشرون مئة ، وبذلك زاد سني حكم الملوك. وتركز هذا في الكتابات النبطية المتقدمة ، التي لم تشابه مثيلاتها المتأخرة في قربها من الأبجدية العربية القديمة^(٣٢).

ولعل في هذا الرأي بعض الوهن المصحوب بضالة الأدلة ، لجملة أمور أولها : انه من غير المستطاع إعطاء رأي قاطع ، بان مدونات أديرة الحيرة وكنائسها خطت بالنبطية ، ذلك لعدم وصول أي منها ، يقود لتلك النتيجة ، بل انه يتعارض مع الروايات المتواترة في ان الحيرة مثلت قناة رئيسة في نقل الخط العربي وإيصاله الى المكين^(٣٣). ثانيا : يلاحظ على الروايات الواردة عن ابن الكلبي بقاء سني الملوك الساسانيين في حالة اعتدال وثبات منذ الملك الأول حتى الأخير ، بينما كان الاضطراب مقصورا في جهة الملوك الحيريين^(٣٤).

وبنى الباحثون استنتاجاتهم ودراساتهم بشأن الكتاب المفقود على القطع المتبقية منه في المصنفات العربية ، ولا سيما كتابي

(٣٢) نقلا عن جواد علي ، المفصل ٨٩/١.

(٣٣) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٤٥٧.

(٣٤) ينظر: عن ذلك بوضوح جداول البيروني ، ص ١٣٦ ، ١٥٦.

تاريخ الرسل والملوك للطبري وتأريخ سني ملوك الأرض لحزمة الأصفهاني ، إذ يعدان أوسع من استوعب فصوله ، قبل فقدانه ، حتى ان المصنفين بعد منتصف القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، كانوا عيالا في معلوماتهم عن الحيرة على جهود هذين المصنفين^(٣٥).

واللافت للنظر بشكل أكثر ان يرد ذكر لكتاب سير ملوك الحيرة وأخبارهم في مصدر سرياني عربي حقق أخيرا باسم "مختصر الأخبار البيعية" ارجع محققه الدكتور بطرس حداد بعد مجموعة من القرائن تاريخه الى القرن الخامس الهجري / العاشر الميلادي وردت فيه إشارات صريحة الى اسم الكتاب وطبيعة مادته إذ اقتبس مؤلفه عدد من النصوص والقطع عن أخبار الملوك الحيريين ومن عاصرهم من رجال الدين النصاري أشار المؤلف نفسه في أكثر من موضع الى مصدره بصراحة ففي منتصف حديثه عن الملوك الحيريين وخشيته من الاستطراد في حديثهم لوجود كتاب معروف ومشهور بين الناس ذكر الآتي "ثم ملك الحيرة جماعة من يطول الكتاب بذكر أسمائهم وعددهم ، وكتاب أخبار الحيرة وسيرة ملوكهم يغني عن شرح ذلك فيما نحن بسبيله" (٣٦) .

(٣٥) ينظر على سبيل المثال: مسكويه ، تجارب الأمم ، ١١٧/١ وما بعدها ؛ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) العبر ديوان المبتدأ والخبر ، دار أحياء التراث العربي ، ٥٣/٢ وما بعدها.

(٣٦) مؤلف مجهول ، مختصر الأخبار البيعية ، حققه ونشره: الأب بطرس حداد (بغداد : شركة الديوان للطباعة ، ٢٠٠) ص ١٣٣ .

ومما يلحظ على ذكر الكتاب في موضع آخر انه كتاب جامع ومعروف لا توجد جدوى من ذكر أخبار الحيرة وتناولها قبالة لشهرته ورسوخه في هذا الباب بوصفه كتاب يعتد بمعلوماته ومن الصعوبة تجاوزه أو كتابة ما يماثله" وأخبار هذه المدينة المسماة في الكتب مدينة القديسين كثيرة جدا . وان اخبرنا باليسير من حديثها طال الكتاب بها وانقطعنا عما قصدنا له . ولهذه الأخبار كتاب مشهود يجمع فيه أحوال ملوكها والمؤمنين منهم وأساقفتها وطهارتهم وما ظهرت من الآيات في أيام كل منهم..." (٢٧)

بيد ان مصنفا يعود لي هذا البداية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ، وهو كتاب المناقب المزيديّة في أخبار الاسديّة^(٢٨) . الذي لا يوحى عنوانه بدقة لطبيعة مرويّاته وأصولها ، حوى معلومات تفرد بها عن المؤلفات السالفة له ، ففصل الحديث عن إحداث الحيرة وأخبارها ، وبمعلومات لم ترد مسبقا ، كطبقات أهلها وأنسابهم ، وصنوف الجيش الحيري وفرقه ، وتفاصيل أخرى

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٦ .

(٢٨) حقّق هذا الكتاب حديثا نسبيا في العام ١٩٨٤ ، وانكأ المستشرق كستر في بحثه عن الحيرة وعلاقتها بالقبائل العربية على مخطوطة الكتاب الفريدة والمحفوطة في المتحف البريطاني وهي ناقصة الأوراق ينظر للمزيد: صالح موسى درادكة ومحمد عبدالقادر خريسان ، مقدمة تحقيق كتاب المناقب المزيديّة ، ٥-٣٠؛ كستر ، م.ج ، الحيرة ومكة وصلتهما بالقبائل العربية ، ترجمة يحيى الجبوري (بغداد: ١٩٧٦م) ، ٨-٣٩ .

تخص حياة الملوك وممتلكاتهم^(٣٩)، بل انه في أحيان عديدة ، اخذ ينهبه على النقص الحاصل في تلك المصنفات ، ويقارن ما لديه مع معلوماتها. ففي سرده للروايات التي قيلت في اصل تسمية العباد قال "ذكر الطبري هذا الوجه ..."^(٤٠) ثم ينفرد بروايات جديدة ، كذلك في تعداده لكتائب الجيش الحيري قال "وذكر الطبري انه لم تكن ألا كتيبتان"^(٤١).

يحتمل مما تقدم أن أبا البقاء في مواضع انفراده بأخبار الحيرة وأحداثها ، استل معلوماته من مدونات حيريه لم يطلع عليها ابن الكلبي ، وهي من حيث المطالب والأغراض تتسجم مع كتابه ، فيؤشر ان ميولها بقيت إيرانية ، كما أنها انفردت بروايات نصرانية عن تنصر بعض ملوك الحيرة^(٤٢)، وقد صرح علنا في احد المواضع بمصادر اقتباساته وهو يبين ان أمامه أكثر من نسخة ، فيقول "ذكر في بعض كتب الحيرة ان الذي كان كسرى اقطع النعمان من البلاد رستاق السيلحين ... كذا رأيت في نسخة ..."^(٤٣).

(٣٩) ينظر: أبو البقاء ، المناقب المزيديّة ، ١٠٥/١ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٣٦٧/٢ ، ٣٧١ ، ٤٥١ ، ومما يثبت على محققي الكتاب انهما لم يتمكنوا من مقارنة هذه الانفرادات ومقابلتها بالمصادر الأخرى ، واكتفى بمقابلة نصوصه مع دراسة كستر

(٤١) أبو البقاء ، المناقب المزيديّة ، ١٠٩/١ . (٤١) المصدر نفسه ، ١١٠/١/١ .

(٤٢) المصدر نفسه ، ٢٦٧-٢٧١ . (٤٣) المصدر نفسه ، ٥٠٠-٥٠١ .

يتضح من ذلك ان هنالك مجموعة من المدونات الخاصة بسير الملوك وأحداثهم - أو بالمعنى الدقيق - سجلات رسميه تناولت دقائق أخبارهم وعلاقاتهم ، وان ابن الكلبي اتكأ على احد تلك السجلات في إنشاء كتابه وتصنيفه ، وان سجلات أخرى تعنى بذات الغرض لم تصل يده ، ومما يبعث على ترجيح هذا. اهتمام الحيريين وعنايتهم الشديدة ، بحفظ أخبار ملوكهم وتدوينها ، والحرص على نشرها وتعليم صبيانهم إياها ، فيشير بذلك الطبري "ان أمر آل نصر بن ربيعة ومن كان من ولادة ملوك الفرس وعمالهم على ثغر العرب الذين هم ببادية العراق عند أهل الحيرة متعالما مثبثا عندهم في كنائسهم وأسفارهم" (٤٤). او قول ذات ابن الكلبي "أدركت أهل الحيرة وهم يعلمون صبيانهم في الكتابات أسماء ملوك آل نصر ، وسيرهم وأخبارهم وأحاديثهم ، كما يعلمونهم غير ذلك من انواع العلم" (٤٥).

ويثبت على منقولات أبي البقاء وقطعه من كتب او سجلات الحيرة أنها كانت منشورة معروفة ، في بيئته يومذاك - الأمانة المزيدية - وإنها كانت مدونة مسطورة ، فالمرح لذكر في مواطن عديدة من تلك القطع بقوله "وأحاديثهم في ذلك مشهورة وأخبارهم مأثورة" (٤٦) او قوله: "هاهنا فصول ثلاثة تتضمن ذكر أفعال ثلاثة من أفعالهم المدونة المسطورة المروية المأثورة" (٤٧) .

(٤٤) الطبري ، التاريخ ٦٢٨/١ . (٤٥) أبو البقاء ، المناقب المزيدية ، ٨٧/١ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ١١٠-١١١ . (٤٧) المصدر نفسه ، ٤٧٨/٢ .

إنَّ اقتناء الإمارة المزيدية للتراث الحيري ، واحتفاظها به ، ومن ثم استفاد أبو البقاء منه ، أكثر من غيره أو من معاصريه ، وعلى الرغم من الفارق الزمني بين اندثار الحيرة أبان نشوء الكوفة (١٧هـ/٦٣٨م) ، وزمان تأليف كتاب المناقب المزيدية ، وهي مدة تقارب السّنة قرون ، له مبرراته الموضوعية المسهمة في حضور هذا التراث وتواجده. إذ من المعلوم ان هذه الإمارة^(٤٨)، اقتدت في شؤونها السياسية وهياكل أنظمتها الإدارية بمملكة الحيرة واتخذت منها مثالا يحتذى به ، فتقلب أمراؤها بـ "ملك العرب" ، وهو لقب اختص به ملوك آل نصر. وقد تكمن دوافع تلك المحاكاة ، كما تبين في دراسة تخصيصه عن المزيديين "في ان كليهما من القبائل العربية التي نزلت من الجزيرة العربية ، واستطاعت ان تكون لها كيانا خاصا مستقلا عن السلطة الحاكمة. فالساسانيون كانوا يعانون من هجمات القبائل على حدود العراق الغربية ، فضلا عن الروم ، وكذلك بالنسبة للمزيديين استغلالهم ظروف الضعف الداخلي للدولة العباسية"^(٤٩).

وانعكس تمثل بني مزيد بآل المنذر بوضوح في كتاب المناقب الذي هو أشبه بمقارنة عقدها مؤلفه بين أمراء الدولتين ، ويرشح من الكتاب ان غاية مؤلفه وغرضه الرئيس ، هو إبراز مناقب المزيديين وإظهارها ،

^(٤٨) نشأت الإمارة المزيدية (٣٨٧-٥٥٨هـ/٩٩٧-١١٦٢م) ، أبان الضعف الذي دب بالدولة العباسية في العهدين البويهي والسلجوقي ، وتكونت هذه الإمارة من مجموعة القبائل ذات الطابع البدوي في منطقة الحلة ، ينظر للمزيد من التفاصيل ، ناجي ، عبد الجبار ، الإمارة المزيدية ، دار الحرية (بغداد: ١٩٧٠).

^(٤٩) عبد الجبار ناجي ، الإمارة المزيدية ، ص ٤-٥.

ومحاولة بيان أنها أفضل مما شاع وانتشر في أذهان الناس عن ملوك الحيرة. بل انه في أحيان عديدة يحمل على هؤلاء الملوك وسيرهم ويحاول تبخيسهم بعرض أعمال ومنجزات للأمراء المزيديين المقرب منه ، لكنه في المحصلة النهائية قد حفظ جزءا مهم من كتابات أهل الحيرة ، باستحضارها في مؤلفه هذا^(٥٠).

واعتمادا على ما أورده المصنفات العربية من قطع ونقول من كتاب سير ملوك الحيرة وأخبارهم ، يمكن إجمال أهم خصائصه ، وما دارت عليه مطالبه وإغراضه والمنهج المقتفى فيه بالنقاط الآتية :

١- تأثرت بعض مرويات الكتاب والمستقاة من بيع الحيرة وكنائسها بالنظرة النصرانية ، فمزجت رواياتها بالمعاجز والكرامات والخوارق ، كقصة تنصر النعمان وسياحته في الأرض^(٥١)، وحاولت إعطاء بُعد زمني لتواجد النصرانية وانتشارها في الحيرة^(٥٢) ،

^(٥٠) ينظر على سبيل المثال: أبو البقاء ، المناقب المزيديّة ، ٢٦١/١ ، ٢٧٠ ، ٣٦٧/٢ .

^(٥١) حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص ٨٨-٨٩ ، أبو البقاء ، المناقب المزيديّة ٢٦٤/١ .

^(٥٢) انتشرت النصرانية على المذهب النسطوري في الحيرة مع بداية القرن الرابع الميلادي ، بتشجيع من إيران وبالضد من المذاهب النصرانية الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية لاختلاف النساطرة ، عن تلك المذاهب ، ولم ترد إشارة تؤكد تنصر أمرئ القيس ، وقد بقيت الكتلة الغالبة في الحيرة تعتقد بالوثنية ، ينظر للمزيد عن ذلك: ألبير ألبونا ، تاريخ الكنيسة الشرقية (الموصل: ١٩٧٣م) ، ص ٨١ ، اسموسن ، جي.ب ، فاتحة انتشار المسيحية في إمبراطورية الإيرانيين ، ضمن كتاب فاتحة انتشار المسيحية في الشرق ، ترجمة جرجيس فتح الله (اربيل: ٢٠٠٥م) ، ص ٢٩ وما بعدها .

فجعلت من أمرىء القيس (٢٨٨-٣٢٨م) صاحب نقش النمارة^(٥٣).
 أول من تنصر من ملوكها لكن ذلك لا يقلل عن أهمية بعض قطع
 الكتاب المفقود ، في تاريخ النصرانية وسير حوادثها في العراق ،
 ولاسيما القطعة المنفرد بإيرادها أبو البقاء ، التي تلخص فكرتها
 الرئيسية ، في استئذان المنذر من كسرى ابرويز في تعمده على
 المذهب السنطوري ، ومن ثم تشجيع ابرويز له في الانضمام الى هذا
 المذهب ومناصرتة^(٥٤)، مما يرجح أن القطعة الفت في عهد الدولة
 الساسانية (٢٢٤-٦٥١م) وقبل سقوطها.

٢- نال منهج ابن الكلبي ، باتكائه على موارد أصيله مدونة ، استحسان
 الباحثين وإعجابهم فوصفه كب ان "مرجع الفضل إليه في عنايته
 بتدوين الأخبار التاريخية الخاصة بمدينة الحيرة وأسرتها المالكة ...
 وقد خطا هذا العمل باستناده الى الوثائق المحفوظة في كنائس الحيرة
 والأسانيد الفارسية التي ترجمت له خطوات واسعة نحو التأليف القائم

^(٥٣) نقش النمارة: عثر الآثاريون على هذا النقش في قرية النمارة الواقعة في منتصف
 الطريق بين مدينة دمشق وبصرى ، وخط بالنبطية على لوحة من حجر البازلت
 مقاسها ١١٦×٣٣سم^٢ واستثمر الباحثون هذا النقش استثمارا كبيرا وعد من أهم
 النقوش المكتشفة عن تاريخ العرب قبل الإسلام ، اذ حوى معلومات عن هذا الملك
 وعلاقة القبائل العربية وبإيران وبيزنطة ، ينظر للمزيد: بيغولفسكيا ، العرب
 على حدود بيزنطة وإيران ، ص ٤٨ وما بعد ؛ جواد علي ، المفصل ، ١٩٠/٣
 وما بعدها.

^(٥٤) ينظر: أبو البقاء ١/٢٦٦-٢٧٠.

على أساس العلم" (٥٥). ونعته كذلك بروكلمان بقوله "كان هذا المنهج غير المؤلف في البحث حينئذ سبباً في إثارة التهم وتوجيه المطاعن إليه من قبل المعاصرين ... لكن البحث الحديث قد أكد كثيراً من أقواله" (٥٦)، وانتهى باحث آخر إلى القول عنه "قد سلك مسلكاً جعله في طليعة الباحثين في الدراسات الأثرية عند المسلمين ، برجوعه إلى الأصول ، واعتماده على المراجع التاريخية ، متبعاً سبيلاً يختلف عن سبل أهل اللغة في البحث ، وهو بطريقته هذه قريب من طريقة المؤرخين في تدوين التاريخ" (٥٧).

٣- أظهرت قطع الكتاب ميلاً ملموساً تجاه ملوك الحيرة ، بتفخيم سيرهم والاجتناب عن ذكر نكباتهم ، لذا قيل "إنما روى من أحاديثهم النادر الذي لهم فيه الفخر للدلالة على علو الشأن والأمر واغفل مآسوا مما يدل على ضد ذلك" (٥٨)، وأقصى كتبه الحيرة كل من توثب على الملك من غير سلالة آل نصر ، فلم يحشر الملك الكندي الحارث بن حجر (٤٩٠-٥٢٨م) ، على الرغم من حكمه الحيرة لمدة من الوقت (٥٩).

(٥٥) كب ، هاملتون ، علم التاريخ ، ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرين ، كتب دائرة

المعارف الإسلامية (بيروت: ١٩٨١م) ، ص ٥٢.

(٥٦) بروكلمان ، كارل ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة: عبدالحليم النجار ، دار

المعارف (القاهرة: ١٩٦٢م) ٣/٣٠.

(٥٧) جواد علي ، المفصل ، ١/ ٨٧.

(٥٨) أبو البقاء المناقب المزيدي ، ١/ ١١٨.

(٥٩) ورد عن هشام بن الكلبي أنه قال "أنه لم يجد الحارث فيمن أحصاه كتاب أهل

الحيرة من ملوك العرب قال: وظني أنهم إنما تركوه لأنه توثب على الملك =

٤- حوت قطع الكتاب المتبقية في استعراضها ملوك الحيرة ، أخبار معاصريهم من ملوك الغساسنة ، حتى أن اغلب مادون عن الغساسنة في المؤلفات العربية الإسلامية ، مستقى من الروايات الواردة عن ملوك الحيرة وعربها ، لذا كانت معتمدا مهما للباحثين عن هذه المملكة التي لم تتل تلك العناية من قبل الإخباريين^(٦٠)، بيد انه لا تأخذ هذه الروايات ألا بعد تحرز ونقد شديدين ، كونها تأطرت "بطابع التعصب لأهل الحيرة على الغساسنة ، لاعتمادها على روايات أهل الحيرة وعلى أهل الكوفة في سرد تاريخ الغساسنة ، وقد كان ملوك الحيرة أندادا لملوك الغساسنة"^(٦١).

٥- ضم كتاب الحيرة على الرغم من الصبغة السياسية الطاغية عليه ، معلومات تخص بعض الممارسات الاجتماعية ، والإحصاءات الاقتصادية ، ومع محدوديتها إلا أنها تبقى ذات أهمية مميزة ، لتفرد الكتاب بذكرها ، ومعاصرة كتبه لزمانية الحوادث ومكانيتها^(٦٢).

= بغير إذن من ملوك الفرس ، ولا نه كان بمعزل عن الحيرة التي كان دار المملكة ولم يعرف له مستقر ، وإنما كان سيارة في ارض العرب" ، حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص ٩٢.

^(٦٠) ينظر على سبيل المثال: نولدكة ، ثيودور ، أمراء غسان ، ترجمة: بندلي خوري ، وقسطنطين زريق ، المطبعة الكاثوليكية (بيروت: ١٩٣٣م) ، ص ٥ ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٧١.

^(٦١) جواد علي ، المفصل ، ٨٠/١.

^(٦٢) ينظر: أبو البقاء ، المناقب ، ٥٠٠/٢.

ثالثاً: كتاب الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب العباديين

إنَّ أول ما يلفت من عنوان هذا الكتاب ، طابعه التركيبي ، المكون من ثلاثة تراكيب أو أجزاء يتم بعضها الآخر ، فابتدأ بلفظة الحيرة - وبما ان ابن النديم صنفه ضمن لائحة هشام بن الكلبي الخاصة بأخبار البلدان^(٦٣)، لذا يتركز التوجه ، ان تناول الحيرة فيه من الجانب البدائي ، ويدعم هذا مجيء الجزء الثاني منه أي "تسمية البيع والديارات" وهي صيغة لا تثير غير احتمال التناول الجغرافي أيضا ، وكذا الجزء الأخير منه "نسب العباديين"^(٦٤) الذي لا يبعد كثيرا عن الغرض الرئيس للمصنف الكتاب ، وهو ان يؤرخ للنصرانية وانتشارها في حيرة بوساطة أبرز آثارها ووسائل نشرها وهي الأديرة ، ولعل تصدر لفظة الحيرة عنوان الكتاب ، توحى أنها كانت مدخلا أو تمهيدا أوليا للحديث عن أديرة تلك المدينة ومواضعها.

غير أن كتاب الديارات فقد مع اغلب مصنفات هشام ابن

(٦٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٤٢.

(٦٤) العباد: لفظة أطلقت في الأصل على من تنصر من أهل الحيرة ، لتمييزهم عن غيرهم من سكان المدينة الوثنيين ، وكانوا في بادئ أمرهم فئة قليلة ، ومع انتشار النصرانية في الحيرة ، لازمت التسمية جميع مسيحيها ، فصارت لهم علم خاص بهم ، ميزهم أيضا عن بقية النصارى من غير أهل الحيرة ، ينظر للمزيد: البكري ، ابو عبدالله (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م) ، سمط اللالي ، تحقيق: عبدالعزيز الميمني (القاهرة : ١٩٣٦م) ، ١/ ٢٢٢؛ غنيمة ، الحيرة ، ص ١٦ وما بعدها.

الكلبي ، لكن الذي قد يهدي الى بعض معالمه ، ومادارت عليه
ابرز محاوره ، أن المصنفات التالية له ، يحتمل في حديثها عن الحيرة
وأديرتها ، قد اقتبست نقولا وقطعا منه ، وأكثر ما يستقطب الانتباه ،
المؤلفات الباحثة في الديارات وأخبارها ، ألا ان هنالك مجموعة من الكتب
عنّت بذات الغرض وكما في الجدول الآتي:

جدول رقم (١)

ت	اسم المصنف	سنة الوفاة	اسم الكتاب	وصوله من عدمه
١	أبو الفرج الاصفهاني	٣٥٦هـ/٩٦٦م	الديارات	فقد ^(٦٥)
٢	السري الرقاء الموصلي	٣٦٢هـ/٩٧٢م	الديرة	فقد ^(٦٦)
٣	أبو الحسن الشابشتي	٣٨٨هـ/٩٨٨م	الديارات	وصل معظمه ^(٦٧)
٤	الخالدان	القرن الرابع الهجري	الديارات	فقد ^(٦٨)
٥	أبو الحسن علي بن محمد السماطي	حي في أواخر القرن الرابع الهجري	الديارات	فقد ^(٦٩)
٦	محمد بن الحسن النحوي	لم ترد وفاته	الديرة	فقد ^(٧٠)

(٦٥) يقول الثعالبي ، عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) ، "والذي رأيته من

كتبه كتاب الديارات" ، بتيمة الدهر ٦٤/٣.

(٦٦) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٢٢٧/٤ ؛ ياقوت ، معجم الأدباء ، ٢٨٤/١.

(٦٧) الشابشتي ، أبو الحسن علي بن محمد (ت ٣٨٨هـ/٩٩٨م) ، الديارات ، تحقيق:

كوركيس عواد ، (بغداد: ١٩٦٦م) مقدمة التحقيق ، ٥٣-٣.

(٦٨) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٤٨١/١.

(٦٩) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٢٠.

(٧٠) ابن النديم ، الفهرست ، ٢٨٧ ؛ ياقوت معجم البلدان ، ٦٥/٦.

يتبين من الجدول المذكور آنفا أن جميع المصنفات المؤلفة في الديارات بعد زمن الكليبي فقدت أيضا ، سوى كتاب الديارات للشابشتي ، كذلك افرد أصحاب المعاجم البلدانية ، بابا مخصوصا للأديرة ، غطى بعض منها أديرة الحيرة^(٧١)، وبما انه لا يوجد طريق اسلك لدراسة كتاب البيع والديارات لابن الكليبي من المصنفات المشار إليها ، لمجيئها بعده ، وتناولها ذات الموضوع ، لذا من المفيد دراستها دراسة داخلية ، لعلها في النهاية ترشد الى مظان الكتاب المفقود ، واهم ما يشار إليه هنا كتاب الديارات للشابشتي.

لقد ضم هذا الكتاب (٥٣) ديورا تناثرت مواضعها في مصر وبلاد الشام والعراق ، كان للأخير والحصاة الأكبر فيها ، اذ بلغت (٣٧) ديورا موزعة في بغداد والموصل والبصرة ومنطقة الحيرة ، يعني البحث منها أديرة الحيرة وعددها (٦) ، وهي على التوالي "دير ابن مزعوق ، دير سرجس ، دير الاساقف ، قبة الشتيق ، دير هند ، دير زرارة"^(٧٢).

يثبت على أديرة الحيرة الواردة عند الشابشتي ، وصفها الدقيق ، الذي يوحى ان كاتبها ذو معرفة بمسالك منطقة الحيرة والكوفة ومسافاتها ، ووقوفه على أطلالها ، وتضمينه أقوال أهل المنطقة فيها ، فضلا عن إشارته لتاريخية ذلك المكان وما آل إليه وضعه

(٧١) ينظر: البكري ، معجم ما استعجم ، ٥٧٠-٦٠٧/٢؛ ياقوت الحموي ، معجم

البلدان ، ٤٩٠/٢ وما بعدها ؛ العمري ، فضل الله ، مسالك الأبصار في الممالك

والأمصار ، تحقيق: احمد زكي باشا (القاهرة: ١٩٢٤م) ٢٦٣/١ وما بعدها.

(٧٢) ينظر : الشابشتي ، الديارات ، ص٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٤٤.

زمان تدوين معلوماته^(٧٣)، غير ان ابرز ما يحدد زمان تدوين هذه القطع ،
العبارات التوقيتية المقترنة بذكر الأديرة ففي حديثه عن دير سرجس قال
"... وقد خربت الآن وبطلت وعفت آثارها ..."^(٧٤)، او في الحديث عن
ديارات الاساقف فورد "وما بقي الآن منه فهو ديارات وبيع
للنصارى ..."^(٧٥) وفي الكلام ايضا عن القصور المحيطة بهذا الدير جاء
"فهذه قصور الحيرة الباقية الآن"^(٧٦).

والجدير بالملاحظة ، ان نصوص الشابشتي عن أديرة الحيرة تتكرر
العبارات التوقيتية نفسها ، بعد أكثر من مائتي عام عند ياقوت الحموي
(القرن السابع الهجري) ، والعمرى (القرن الثامن الهجري) ويبرز أمام هذا
احتمالان ، الأول : أن ما ذكرته المصادر المتأخرة عن الشابشتي ، كان
نقل حرفيا منه ، أما الاحتمال الثاني ، فهو ان جميع هذه المصنفات قد
نقلت من مصدر أقدم منها ، اختص بأديرة الحيرة ، وبدافع الاستمرار في
النقل ، ظلت العبارات التوقيتية على وضعها ، بلا تغيير ، فيخيل لمن
يقرؤها ، أنها من وضع الكاتب ، ويعتقد في الاحتمال الأخير انه أكثر
رجحانا ، لان الشعر الذي استشهد به في طيات الحديث عن تلك الأديرة ،
لا يتعدى عهد منشئه بداية القرن الثالث الهجري ، أي قبل وفاة ابن
الكلبي ، علاوة على هذا ، ان ما قيل من شعر ، جرى اغلبه على السنة
شعراء كوفيين وكما هو مبين في الجدول الآتي :

(٧٣) ينظر على سبيل الوصف عن دير سرجس الشابشتي ، الديارات ، ص ٢٣٣.

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣. (٧٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

جدول رقم (٢)

ت	اسم الشاعر	سنة الوفاة	اسم الدير	عدد الابيات
١	محمد بن عبد الرحمن الثرواني ^(٧٧)	كوفي معاصر لابن الكلبي	دير مزعوق	٢٢
٢	أبو نؤاس ^(٧٨)	١٩٥هـ/٨١٠م	دير سرجس	٤
	أبو نؤاس ^(٧٩)	١٩٥هـ/٨١٠م	ديارات الاساقف	٥
	أبو نؤاس ^(٨٠)	١٩٥هـ/٨١٠م	دير هند	٥
٣	الحسين بن الضحاك ^(٨١)	٢٥٠هـ/٨٦٤م	دير سرجس	١٢
٤	علي بن محمد الحماني العلوي ^(٨٢)	كوفي معاصر لابن الكلبي	ديارات الاساقف	١١
٥	بكر بن خازجة ^(٨٣)	كوفي معاصر لابن الكلبي	قبة الشتيق	١٣
٦	النايعة الذبياتي ^(٨٤)	٦٠٤م	دير هند	١
٧	مطيع بن إياس ^(٨٥)	١٩٩هـ/٨١٤م	دير هند	١٢
٨	سليمان بن محمد ^(٨٦)	كوفي معاصر لابن الكلبي	دير زراره	٣٠
			دير هند	٨
	المجموع			١٢٣ بيتاً

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣.

(٨٠) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤.

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤.

(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٧.

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣٠.

(٧٩) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

(٨١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣.

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤١.

(٨٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤.

وان الأحداث التاريخية الواردة في سياق تلك الأديرة ، كزيارة
هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م) وغيرها لا تخرج في فلكها
عن التاريخ السابق^(٨٧).

وقد يكون بسبب عدم مطالعة إشارة صريحة عند الشابشتي تظهر
اعتماده على مصنف الديارات لابن الكلبي ، ان عصره شهد تحررا من
ذكر الأسانيد ومصادر المعلومات أمام كل باب أو مادة ، والاكتفاء بذكره
إجمالا في ديباجة الكتاب^(٨٨)، لكن سقوط ثلث المخطوط وضياعه كما بين
محققه فوت الفرصة في الإطلاع على موارده بشكل صريح^(٨٩).

والظاهر ان مصنف الديارات ، لم يفقد ، وبقي الى مدة متأخرة ،
بالنسبة للشابشتي ، فجاء عند ياقوت ما يوحي لذلك في مقدمة اقتباسه عن
دير الاسكون حين قال "... وهكذا وصف مصنفو الديارات هذا
الدير" ^(٩٠)، وأشار العمري الى هذا المعنى بوضوح في حديثه عن السدير
ذاته بقوله "... ذكر مصنف ديارات الحيرة ..." ^(٩١).

ولقلة القطع المتبقية من الكتاب ، فانه لا يتوقع عند بيان خصائصه
واهم ما تميزت به مطالبه ، إعطاء صورة ذات درجة عالية من
الوضوح ، وإنما بقدر ما وصل من نقول عنه وهي كما يأتي:

(٨٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨-٢٤٨.

(٨٨) ينظر: الشابشتي ، مقدمة التحقيق ، ص ٣١.

(٨٩) ذكر محقق الكتاب ما نصه "وعندنا الساقط منها ... قد يبلغ ثلث الكتاب" ، المصدر
نقسه ، ص ٥.

(٩٠) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٤٩٨/٢.

(٩١) العمري ، مسالك الإبصار ، ٣١١/١.

١- نال كتاب البيع والديارات ، الريادة وقصب السبق في بابيه ، اذ لم ترد إشارة في الأخبار الى تأليف سبقته في هذا المضمار ، لذا كان له اثر على مصنفي الأديرة التالين له ، ولا سيما عند تناولهم أديرة الحيرة^(٩٢)، فحاز وثاقه المصنفين ، ففي تخطيط الروايات واضطرابها في دير الجماجم ونسبة ذلك لابن الكلبي وثقه ياقوت الحموي بقوله "هذا عندي بعيد من الصواب ، وهو مقول على ابن الكلبي وليس يصح ، عنه فانه كان أهدي الى الصواب من غيره في هذا الباب"^(٩٣).

٢- حفظ مصنف البيع والديارات ، مجموعة ليست بالقليلة من أشعار الكوفيين ونوادرهم ، فبلغ عدد الأبيات الواردة عند الشابشني حوالي (١٢٣) بيتاً^(٩٤)، وهي ذات أهمية مضاعفة ، لفقدان دواوين مؤلفيها ، أو عدم ورودها فيما تبقى من مجاميعهم. كما ان الكتاب بقطعه المتناثرة في المصنفات العربية ، من الممكن استثمارها في تتبع البدايات الأولى لما عرف فيما بعد بـ (أدب الأديرة)^(٩٥).

^(٩٢) ينظر الجدول رقم (١).

^(٩٣) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٥٠٣/٢.

^(٩٤) ينظر الجدول رقم (٢).

^(٩٥) ينظر للمزيد عن هذا الأدب وتطوره واهم من اختص به ، و الأغراض التي تناولها ، القيسي ، نوري حمودي ، أدب الأديرة ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السادس والثلاثون ، الجزء الثاني (بغداد: ١٩٨٥) ص ١٠٣ وما بعدها

نقد (نقد العقل العربي)

"يحيى محمد" انموذجا

الدكتور. إياد كريم الصلاحي

كلية الآداب - جامعة واسط

الملخص :

يهدف هذا البحث بالدرجة الأساس الى فهم خطاب "يحيى محمد" عبر نقده للمناهج الاخرى الفاعلة في تكوين الفكر العربي المعاصر (وبالذات مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي) فهو بعد ان يعيب على نصر حامد أبو زيد طريقته التجزيئية التي تفتقر الى المنهجية الكلية والشاملة، وعلى حسن حنفي دورانه على ما دار عليه التراث من غير ضوابط للامساك به والسيطرة عليه روحا وطرقا ، ليصل الى مشروع الجابري فيصفه بأنه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، وذلك لكونه قام فعلا بمنهجية الامساك بالنظام الكلي للفكر الاسلامي كشغل اساسي يمكن من خلاله السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعينا في ذلك بالنقد المعرفي.

المقدمة

ابتداءً لا ارى ضرورة لتقديم اعتذاري لقارئ هذا البحث عن عدم معرفتي بشخص الاستاذ "يحيى محمد"، وجهلي التام بظروف حياته، ان كان ميتا او مازال حيا يرزق. على الرغم من اتفاقي الكامل مع استاذنا الجليل الدكتور حسام محيي الدين الالوسي بضرورة تجنب التعامل مع

الأفكار وكأنها نتاج عقول خارجة عن الزمان والمكان، نتاج عبقریات فالتة من العلاقات السببية، تدع من الفراغ وكيفما تريد. لكون هذا المنهج ينتج عنه ان الدارس يدرس فيلسوفا فلا يعرف القراء زمانه ومكانه، تاريخ حياته، طبقتة، مجتمعه، والأسس المادية والجمالية التي تحيط به. يدرسون أفكاره فقط، ويتجادلون حولها وكأنها مسألة رياضية بحتة، او كأنها لابد ان تكون معبرة عن شيء، صحيحة او كاذبة بذاتها دونما أي افتراض انها ستبقى طلسمًا لايعرف معناه او صحته من خطئه ان لم يتبين ظروف وجوده، وماذا تعكس. وهكذا تعيش الأفكار في عالمها الخاص، عالم مجرد مقطوع الصلة بالواقع الذي انشأه او جاء هو ليعبر عنه او لينفيه، فتفصل -نتيجة ذلك المنهج- المفاهيم والكلمات والجمال والافكار عن منشئها وواقعها وتصبح مجموعة من المجردات والمطلقات، فيصار الى الحديث عن العدل والحق والخير والجمال والحب وكأنها موجودات مجردة قائمة بذاتها، فيختلط الهوى الذاتي في الاحكام مع غموض الرؤية وعمومية الفكرة وانسلاخها عن المثال المحسوس المقاس، فيقول من شاء ماشاء من احكام، فلا تقبل احكامه لا الصواب ولا الخطأ لانه حديث عام مجرد مقطوع الصلة بالحياة. (١)

على اني الفت الانتباه الى ان امرين يشفعان لي في مايبود من عدم تكامل منهجي ذاك، اولهما هو عدم حصولي على أي مصدر عن حياة

(١) الدكتور حسام محيي الدين الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار

الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢، ص٢٥.

الاستاذ "يحيى محمد" ولاسيما ان جلّ مفكرينا مازالوا يغفلون كتابة نبذة عن حياتهم ترفق بمؤلفاتهم. وثانيهما اني اكتب عن مفكر يرى ان التفكير في القراءات المنهجية يتنازع اتجاهان رئيسان، احدهما يعتمد التحليل الجواني في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية نفسها، والآخر يعتمد التحليل البراني عبر اتباع اثر الظروف الخارجية في تكوين التراث وتطوره^(٢) وهو يدعو الى القراءة الاولى (الجوانية) لانها بحسب رايه- تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية -لاخارجها- حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالاصول المولدة للمعرفة التي يطلق عليها (دينامو التفكير). الامر الذي يعني -في مثل هذه الصورة- عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها ومايمكن ان تتاثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ^(٣) ويمكن للمفكر ان يبدأ بالنص وينتهي اليه، ولا يمر بالواقع عادة الا مرورا عابرا.. طالما انه لم تُقنَّ بعد عمليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وهو امر شبيه بما شهده تاريخ الفكر الاسلامي من وجود قطيعة ضخمة بين نظاميه المعرفيين: الوجودي والمعياري^(٤). وتلك القطيعة والمنافاة بينهما ليست

(٢) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦-١٧.

(٤) يحيى محمد: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٢٢٩-٢٣٠.

تاريخية لها علاقة باللحظات الزمنية للفكر الاسلامي، بل هي منطقية ذاتية بغض النظر عن المجرى التاريخي لهذا الفكر^(٥).

يهدف هذا البحث بالدرجة الأساسية الى فهم خطاب "يحيى محمد" عبر نقده للمناهج الاخرى الفاعلة في تكوين الفكر العربي المعاصر - وبالذات مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي - فهو بعد ان يعيب على نصر حامد ابو زيد طريقته التجزئية التي تفتقر الى المنهجية الكلية والشاملة، وعلى حسن حنفي دورانه على مدار عليه التراث من غير ضوابط للامساك به والسيطرة عليه روحا وطرقا^(٦) ليصل الى مشروع الجابري^(٧) فيصفه بأنه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، وذلك لكونه قام فعلا بالمنهجية والامساك بالنظام الكلي للفكر الاسلامي كشغل اساسي يمكن من خلاله السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعينا في ذلك بالنقد المعرفي^(٨).

(٥) يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام الفكر الاسلامي نظمه .. ادواته .. اصوله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٧٤-٧٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧) هنا لابد للباحث من ان يثبت استغرابه لتجاهل "يحيى محمد" لمشروع الدكتور حسام محيي الدين الالوسي القائم على المنهج التكاملي والذي انتج خطابا فلسفيا متوازنا اثمر عن بحوث رصينة احاطت بمشكلات الفلسفة الاسلامية واليونانية فضلا عنها في فكرنا العربي المعاصر بعقلانية بعيدة كل البعد عن الادلجة والتجزئية.

(٨) يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام، ص ١٨.

قسمت هذا البحث على قسمين رئيسيين: الاول يعنى بالجانب
التنظيري من مشروع الجابري، وشاغله الاساسي هو الرؤى والمقدمات
والاسس والمناهج لذلك المشروع، والثاني يعنى بقضايا محددة تناولها
الجابري، مثل القطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي، والفلاسفة الذين
تناولهم، واخذت ابن باجة نموذجاً واخيراً خاتمة تجمل النتائج التي توصل
اليها البحث.

القسم الاول: النقد التنظيري / نقد الاطر العامة

لم يكن الجابري ينوي القيام بتقديم مشروع لنقد العقل العربي منذ بدء
دراسته للتراث العربي، الا انه ومع التعمق في الدراسة شعر باهمية القيام بنقد
شامل للعقل العربي. وهنا بدأ مشروعه في نقد العقل العربي، وقد سبق ذلك
كتاب (نحن والتراث) اذ لاحظ حاجة القارئ العربي لقراءة تراثه قراءة نقدية،
وتسليط الضوء على جوانب الضعف والقوة فيه^(٩).

(٩) محمد عابد الجابري: قضايا الفكر العربي المعاصر، مجلة الاداب، العدد ٤/٣، اذار
- نيسان، ١٩٩٦، السنة ٤٢، ص ٥٤، قارن: الدكتور حسام محيي الدين الالوسي،
مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري - دراسة نقدية، ضمن: التراث والنهضة،
منشورات المجمع العلمي العراقي، ١٩٩٩، ص ١٣٣، اذ يؤكد على ان كتاب (نحن
والتراث) يتضمن الخطوط الكبرى لمشروعه في (تكوين العقل العربي) و(بنية
العقل العربي) وقبلهما (الخطاب العربي المعاصر) فهذه كلها محاولة للبرهنة وجلب
النصوص لتأييد دعوته في (نحن والتراث) وقريبا من هذه الرؤية يؤكد "يحيى
محمد" على "اننا لا نقصد بمشروع (نقد العقل العربي) مجرد اجزائه الثلاثة التي
دخلت تحت هذه التسمية.. بل نضيف إلى ذلك كل ماكتبه الجابري حول التراث
وبكيفية خاصة للدراسة الهامة التي جاءت تحت عنوان (نحن والتراث) انظر :
يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٦.

بداية يحدد الجابري مفهوم العقل بأنه ليس شيئا اخر ا غير هذا "الفكر" الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم او تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في الوقت نفسه عن عوائق تقدمهم واسباب تخلفهم^(١٠). وان العقل العربي ليس مقولة فارغة، ولا مفهوما ميتافيزيقيا ولا شعارا عقائديا للمدح او الذم، وانما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة او تلك من القوة والصرامة- رؤية الانسان العربي الى الاشياء، وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال انتاجها واعادة انتاجها.

"والثقافة العربية بوصفها الاطار المرجعي للعقل العربي، نعدّها ذات زمن واحد منذ ان تشكلت الى اليوم، زمن راكذ يعيشه الانسان العربي اليوم مثلما عاشه اجداده في القرون الماضية، يعيشه من دون ان يشعر بأي اغتراب او نفي في الماضي عندما يتعامل فكريا مع شخصيات هذا الماضي، ادبائه ومفكره، بل بالعكس هو لا يجد تمام ذاته، ولا يشعر بالاستقرار ولا بحسن الجوار الا باستغراقه فيه وانقطاعه له"^(١١).

ترتكز مسألة نقد الاطر العامة عند "يحيى محمد" على سؤال: كيف نفهم التراث؟ ولا شك في أن هذا السؤال يعود بنا مباشرة الى التفكير

(١٠) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط٦، ص ١٣-١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

المنهجي، والتفكير في الاطر المنهجية يقود الباحث الى رفض الدخول في القراءة التي تعمل على الاخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدّها وتتحكم فيها^(١٢)، أي انه يرفض القراءة غير المنهجية، والغرض من ذلك هو ابداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأية ممارسة لآلية الفهم، ذلك ان هذه الآلية تتحكم فيها قواعد "منطقية" وشروط معرفية قبلية لا تتحقق من دونها، في حال البحث عن حل للارزمة الحضارية التي يمر بها واقعنا المعاصر، من حيث ان أي نهضة حضارية نأملها لا تتحقق الا عبر حل للاشكالية الخاصة ب(الفهم)^(١٣).

المنهج الجواني في قراءة التراث:

يؤكد الجابري ضرورة ربط فكر صاحب النص الذي اعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل ابعاده الثقافية والعقائدية والسياسية والاجتماعية.. وهذا التحليل التاريخي سيظل ناقصا وصوريا مجردا، ما لم يسعفه الطرح العقائدي، أي الكشف عن الوظيفة العقائدية (الاجتماعية- السياسية) التي اداها الفكر^(١٤)، وذلك يعني اننا مطالبون باعادة كتابة تاريخنا، بأحياء

(١٢) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٤، وقارن: الدكتور حسام محبي الدين الانوسي، مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ص ١٣٣، حيث كان المحور الاول من بحثه: عرض تفاصيل مشروع الجابري، بينما كان المحور الثاني: تقديم نقد وتقييم لمنهجه بخطوطه الاساسية

(١٣). يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٩-١٠.

(١٤) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٢٤، كذلك: تكوين العقل العربي، ص ٣٤٦، اذ يؤكد الجابري تلك الفكرة بقوله: ان اي تحليل للفكر العربي الاسلامي سواء كان من منظور بنيوي أم

الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي اصوله وفروعه^(١٥). لان من شأن تجاهل ذلك الربط والاحياء ان تنتزع افكار من سياقها وت عزل عن اطارها، فنحن اذن في حاجة الى قراءة جديدة تنظر الى الاجزاء عبر الكل وتعمل على ابراز الوحدة عبر التعدد وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها، وقيمة هذه القراءة انها تبرز جوانب الاتصال والارتباط، بل الوحدة العضوية بين قطاعات تعد في التصور السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض مثل عد الفقه والنحو والبلاغة علوم منفصلة بعضها عن بعض ومستقلة بموضوعاتها ومناهجها وكذلك اعتبار علم الكلام والفلسفة علمين متجاورين متكاملين^(١٦).

هنا يرى "يحيى محمد" في مشروع الجابري ارادة قوية، همها السعي نحو اثبات وجود نوع من الاستمرارية والتطور المعرفي كسلسلة متصلة من الحلقات بعضها يفسر بعضها الآخر ويوضحه، انطلاقا لامن النظر الى ذات النظام المعرفي والياته الجوانبية الخاصة، بل من الظروف البرانية التي تحيط باجواء الفكر من هنا وهناك، وكأن هناك حتمية خارجية تعمل على ايجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية، وربما كان هاجس هذه الارادة نابعا عما راه صاحبه من الاوروبيين وهم يكتبون

= من منظور تاريخاني سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة اذا لم ياخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر ومساره ومنعرجاته.

(١٥) محمد عابد الجابري : اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة

العربية ، بيروت ، ط٤ ، ٢٠٠٠ ص ٣٨

(١٦) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر بعضها الآخر ويؤسسه، الامر الذي افضى بذلك التفكير الى ان يصنع لنا تاريخا معرفيا لا نجده الا في عالم الخيال والاحلام، وان يفرض على نفسه انواعا من الاسقاط والتأويل والادلجة^(١٧). وهكذا كان مركز ثقل مشروع - (نقد العقل العربي) - بحسب رأي "يحيى محمد" - هو تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية، فهو مشروع يدافع عن تاريخية العقل وعروبه المستمدة من البيئة الجغرافية ومفززاتها اللغوية^(١٨)، وهنا وليس دفاعا عن الجابري - لا بد لي ان اختلف مع "يحيى محمد" في وصف منهج الجابري بـ (البرانية)، فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية وان غلبت عليه النزعة البنيوية، لكنه نقدي يرفض البحث عن انموذج من الخارج على سبيل التقليد^(١٩). ثم انه منهج ثلاثي الخطوات: الخطوة الاولى، هي عزل الفكر عن الواقع (القطيعة المعرفية) وهذا المفهوم يعني احد الامرين، اما الفصل بين العلم الجديد الناشئ وبين ماضيه ماقبل العلمي، أي ماضيه العقائدي والفلسفي. او تفصل بين مرحلتين ضمن العلم نفسه وقد بلغ مرحلة النضج. وتبين للناظر في

(١٧) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٢٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٣٩.

(١٩) الدكتور علي حسين الجابري: محمد عابد الجابري بين منهج التفكيك والتفسير

الفلسفي للحضارة والتراث والمعاصرة، مجلة (الموقف الثقافي)، دار الشؤون

الثقافية، بغداد، العدد ١٤، السنة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٣٦، وقارن: علي حرب،

مداخلات، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٨

توظيف الجابري له انه يخرج من تربته الاصلية، أي تاريخ العلوم، ليقيم في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث، ويقتضي المقام هنا تأكيد على ان الانقطاع في تاريخ العلم ليس هو ذاته في تاريخ الافكار. انه في تاريخ العلم دليل على ان الافكار العلمية قد اقبلت على انتقال نوعي وتحول كفي يتعرض فيه ماضيها الى الترك الكلي او تضيق مجال صلاحيته، اما في مجال الافكار فلا يكون بالضرورة دليل تقدم او انتقال نوعيا، بل دليل مجرد تحول يصيب حقل المعرفة مما يمنع اطلاق احكام قيمة بخصوص السابق واللاحق. ثم ان العلماء الممارسين انفسهم ينازعون في كون القطيعة داخل العلم تتمخض عما هو افضل، فما بال من يريد فرض ذلك في حقل تاريخ بارد هو حقل التراث^(٢٠). والخطوة الثانية في منهج الجابري هي التحليل التاريخي أي ربط النص بعد تحليله داخليا ببعده التاريخي، وهو امر صوري هنا بحسب رأي الدكتور حسام الالوسي - لان الواقع الاجتماعي التاريخي للنص يبقى عاملا خارجيا بعيدا عن تاريخ المادة المعرفية المحمل بها النص، وذلك ان للفكر - عنده - قانونه الخاص وتطوره المعرفي الخاص^(٢١). والجابري بتلك العمليتين - الفصل والوصل - يبغى جعل التراث موضوعا لنا بل ان يبقى موضوعا فينا، يقدم نفسه ذاتا

(٢٠) سالم يفوت: الجانب المنهجي في كتابة الجابري، ضمن: التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢٠٠٤، ١، ص ٥٣، وللمزيد من الاطلاع على مفهوم القطيعة، انظر: الجابري، نحن والتراث، ص ٥٠-٥١ و "يحيى محمد" مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٩٥ فيما بعد.

(٢١) الدكتور حسام الالوسي: مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري، ص ١٤٨.

لنا، أي بهاتين العمليتين نتحرر من سلطة التراث علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه^(٢٢). واما الخطوة الثالثة فهي المعالجة العقائدية للنص، أي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعين أو التي كان يطمح اداءها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي اليه ذلك الفكر، وهذا يحتمل واحدا من اثنين: إما ان الجابري يقصد كيف وظف النص بعد ان تم بناؤه بمعزل عن كل ادلجة وظروف اجتماعية من جانب فئات اجتماعية لم يكتب النص من اجلها، وهذا يعيدنا الى مسألة استحالة فصل المعرفي عن الاجتماعي. واما يقصد وجود عقيدة داخل النص تكشف عنها وارادها المؤلف للنص وذلك يناقض دعواه عن انفصال المعرفي عن العقائدي^(٢٣)، اخيرا هاهو الجابري نفسه يصرح: اذا كان الانسان يحمل معه تاريخه شاء ام كره -كما يقال- فذلك الفكر يحمل معه -شاء ام كره- اثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تتشكل فيه ومن خلاله^(٢٤).

غير ان "يحيى محمد" يبقى على قناعته في ان قرائن تأثير البيئة على العقل العربي لم تكن كافية لاقتناعا بقبول تفسير تكوين وبناء بنية هذا العقل، ومن ثم فإن تطوافتنا الطويل مع مشروع الجابري قد اكد لنا بان تاريخنا وتراثنا الفكري لا يصح قراءتهما بالطريقة التي يهيمن عليها العامل البراني. وهنا تكمن قيمة القول الفلسفي، فهو كالحجارة التي ترمى

(٢٢) احمد ماضي: غيبض من فيض محمد عابد الجابري: ضمن التراث والنهضة، ص ٨٣.

(٢٣) الدكتور حسام الالوسي: مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري، ص ١٤٨.

(٢٤) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ١٣.

في الماء فتتكون دوائر تكبر باستمرار، لانه يستنفر العقول للنظر والتأمل، لكن هيهات ان يجد اجابات مطلقة وقطعية متفق عليها، وهذا هو سر بقاءه وتجددته.

العقل: عربي ام اسلامي؟:

يرى الجابري ان تسمية العقل الاسلامي تنطوي على دلالة لاهوتية، فهي لايمكن ان تدل في حقل الثقافة العربية الا على مثل ماتدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الاوربية، في حين انه اختار النقد المعرفي الذي يتناول ادوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الآليات، ثم ان النقد العقيدي او التحرك في اطار (العقل الديني) لايدخل ضمن نطاق اهتماماته^(٢٥). كما ان من شان ذلك النقد العقائدي بحسب رأيه - اذكاء الصراعات الطائفية الكلامية السابقة^(٢٦) فضلا عن ان اختياره لمفهوم (العقل العربي) اختيار ، مبدئي، ومنهجي، وذلك لاعتبارين :اولهما يتعلق بحدود امكاناته الخاصة، اذ يتصور ان عبارة (العقل الاسلامي) من المفروض ان تضم كل ماكتبه المسلمون او فكروا فيه، سواء باللغة العربية او غيرها، مع انه كما ذكر - لايتقن في هذا المجال الا اللغة العربية. وثانيهما: يتعلق بطموحاته، ذلك انه لايطمح الى احياء وانشاء علم كلام جديد. وعبارة (العقل الاسلامي) لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في

^(٢٥) الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص ١٣١.

^(٢٦) الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص ٢٢٨.

حين ان مشروعه قائم على البحث المعرفي في ادوات المعرفة وآلياتها، وهذا البحث متوفر في اللغة العربية نفسها، ولاسيما أن هذه اللغة وعلومها لها الدور الكبير والحاسم في تشكيل الية المعرفة ورسم صورة العالم، بعيدا عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها^(٢٧). هنا لابد للباحث من وقفة يعود من خلالها الى حيث بدأ من تبيان اهمية الاخذ بالمنهج التكاملي الذي نادى وينادي به استاذنا الدكتور الالوسي فقراءة اولية لدعوى الجابري وتبريراته في تثبيت مفهوم (العقل العربي) لا (الاسلامي) ستقودنا إلى (المسكوت عنه) في تلك الدعوى، وهذا (المسكوت عنه) ذو جذر بعيد في التكوين الثقافي للجابري، يعود إلى ايام النشأة والشباب، حيث تعرف في اثناء اقامته في سورية عام ١٩٥٧- ١٩٥٨ للدراسة والعمل مراسلا لجريدة (القلم) المغربية على فكرة القومية العربية عن كثب، فعاصر مرحلة ازدهار الفكرة العربية وجملة الاحداث التي اعقبت الوحدة بين مصر وسورية وقيام الجمهورية العربية المتحدة، وهو يعد اليوم من دعاة القومية العربية^(٢٨).

(٢٧) الجابري: التراث والحداثة، ص ٣٢٠-٣٢١.

(٢٨) الجابري: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٧٦، وللاطلاع اكثر على مختلف المؤثرات السياسية والتربوية والتاريخية التي ساهمت في تشكيل وعي الجابري وثقافته، انظر: كمال عبد اللطيف، مقدمات لقراءة اطروحة نقد العقل العربي، ضمن: التراث والنهضة، ذكر انفا، ص ١٥ فما بعد.

والا فنحن لانجد حدودا فاصلة بين النقد المعرفي والنقد اللاهوتي، اذ يؤثر احدهما في الاخر، وطرح احدهما لابد -بالتالي-

يقودنا إلى الحديث في الاخر^(٢٩). وقد توجه كثير من الباحثين بالنقد لاعتماد الجابري مفهوم (العقل العربي) بدلا من العقل الاسلامي^(٣٠). غير

(٢٩) ولاء مهدي الجبوري: محمد عابد الجابري، توجهه العربي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، رسالة دكتوراه (مخطوطة)، قسم الفلسفة -كلية الاداب- جامعة بغداد، ٢٠٠٥، ص ٧.

(٣٠) انظر: حسن حنفي، المصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن: حصيلة العقلانية والتتوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٥٦، اذ يقول: العقل اداة للمعرفة، لافرق بين عربي واعجمي، بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه بالثوطن -المصرية- او بالقوم -العربية- او بالثقافة -الاسلامية- ثم يقترح حسن حنفي في مكان اخر مفهوم (الموروث)، فالباحث منا يولد في مصر من الامصار، لغته العربية او غير العربية وثقافته الاسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين، انظر: حسن حنفي، نقد العقل العربي في مراة التراث والتجديد ضمن: التراث والنهضة، ذكر انفا، ص ٢٢٠، وانظر جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، ط ٢، ١٩٩٩، ص ١٢٦، اذ يرد على هذه المسالة بصيغة سؤال: هل تراث المسيحية الاولى المكتوب باليونانية من الاناجيل واعمال الرسل ومؤلفات اباء الكنيسة الشرقية هو التراث اليوناني؟ وهل العقل المسيحي عقل يوناني، وهل من رؤيتين للعالم اكثر تفارقا من الرؤية اليونانية والرؤية المسيحية؟ وانظر: علي حرب، مداخلات، ذكر انفا، ص ٩٢-٩٣، اذ يقول: لانجد ايا من الذين بحثوا في العقل على الصعيد المعرفي قد ربطوا بينه وبين هوية ثقافية مخصوصة، فلا يقال مثلا عقل فرنسي او الماني او عربي، ذلك ان استخدام مصطلح العقل هنا بهذا المعنى افقر من ان يعرب عن حقيقة الفكر، او ان يستغرق هوية الثقافة بشكل عام.

اننا سنلتزم حدود البحث في القاء الضوء على نقد "يحيى محمد" لذلك المفهوم وآليات معالجته ومن ثم موقفه منه سواء كان معه ام بالضد منه. يرفض "يحيى محمد" قضية الامكانات الخاصة المتعلقة باتقان الجابري اللغة العربية فقط، اذ اننا لو آمنا بهذا الاعتبار لكان من الصعب ان نجد شخصا يحق له التحدث باسم (العقل الاسلامي) و (الثقافة الاسلامية) بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الاسلامي، وهو الامر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الاسلامية والخصوصية التي تحملها. والحقيقة انه لما كانت اللغة العربية تمثل العمود الفقري للثقافة الاسلامية بما هي ثقافة علمية، اذ ان اغلب ماكتب عن الفكر الاسلامي علوما ومناهجا واتجاهات انما كان بتلك اللغة، وعليه فان أية كتابة اخرى عن الثقافة الاسلامية او (العقل الاسلامي) لايمكنها ان تستغني عن اللغة العربية وثقافتها ولو بصورة غير مباشرة، وذلك لان أي دراسة علمية حين تريد التعرف على (العقل الاسلامي) انما تتعرف عليه عبر روح النص المقدس، او عبر ثقافة الاجتهادات الفكرية التي تتحرك في دائرة النص او على قرب منه، وجميع ذلك قد انجز من خلال اللغة العربية نفسها^(٣١). ثم يعارض "يحيى محمد" الجابري في ان البحث في اطار (العقل الاسلامي) يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي، مثلما لايصح ان يقال ان البحث في اطار (العقل العربي) يتضمن ضرورة الطابع العرقي، فلا مانع من ان يكون اساس البحث في (العقل الاسلامي) هو البحث المعرفي بعيدا عن اللاهوت، وعليه ان الفارق بينهما وتمييز

(٣١) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٥ .

أحدهما عن الآخر يتحدد بملاحظة مقومات البحث ان كانت تدخل في الطرح القومي ام الديني، فان من اهم مقومات الطرح القومي هي اللغة وبحثها من جهة اللفظ والمعنى، والجغرافية من جهة تأثر الانسان بمحيطه الخاص، والجنس من جهة العرقية، في حين ان من اهم مقومات الطرح الديني هو العقيدة والشريعة. بما تحملان من طابع معياري تحدده اساسا نظرية التكليف باعتبارها قطب التفكير الديني^(٣٢).

يقترح "يحيى محمد" بديلا عن مفهوم (العقل العربي) مفهوم (العقل العربي الاسلامي) الذي يستمد روح موضوعه الاساسي من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية وانتاجها، وحيث ان النص المقدس يمتلك في حد ذاته إعتبارين أساسيين فهو من جهة يمثل اللغة العربية نفسها، ومن جهة أخرى له قدسية خاصة هي القدسية الشرعية التي اضافها الشارع الاسلامي عليه، ومن ثم فهو ليس كأية لغة ولا كأى نص كان، بل هو نص لغوي محمل ومشحون بالقدسية الدينية، لذا فان العقل العربي الاسلامي ذاته يصبح حاملا لمادة ذات طبيعة مزدوجة، فهي من جهة مادة لغوية قد تساهم بدرجة مافي حمل صورة الواقع العربي وعكسه على صعيد العقل، ومن جهة أخرى هو عبارة عن مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة في الاساس على نظرية التكليف بما تعبر عن علاقة المكلف بالمكلف^(٣٣).

(٣٢) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٦ .

(٣٣) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٤٦ .

ويرى الباحث هنا ان مفهوم (العقل العربي الاسلامي) الذي يقترحه "يحيى محمد" اكثر توفيقا من مفهومي (العقل العربي) العائد للجابري و(الموروث) العائد لحسن حنفي بحكم تكاملية وعدم اصطباغه بأية مسحة دينية فحسب او قومية فحسب، وهكذا بقدر نجاح مفهوم (العقل العربي) في اثبات قوة تحكم التأثير اللغوي والجغرافي على مادة العقل وتوجهاته، بقدر مايبث قوة انشداد تلك المادة إلى المفاهيم المعيارية، وبقدر مايكون الوصف والتسمية لصالح (العقل المعياري) متمثلا بالاتجاه الاسلامي للخصوصية الزائدة التي يضيفها واقع الفكر الاسلامي على المعيار الديني عامة^(٣٤).

هكذا انتهت محاولة الجابري الخاصة بطي تاريخ الفكر العربي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي إلى تأسيسها على وحدة التاريخ والجغرافية مما اضطره إلى ان يمارس حالة التهديم والتفتيت لها، لاسيما وقد كان للعامل الايديولوجي دوره في هذا المجال^(٣٥).

التصنيف الثلاثي للعقل العربي:

انتهى الجابري إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة هي: النظام البياني الذي يعتمد على قياس الشاهد على الغائب كمنهج في انتاج المعرفة (المعقول الديني) ونظام العرفان المؤلف من تصوف وباطنية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم نتجيم، اذ يؤسسها النظام العرفاني القائم على "الكشف والوصال" و"التجاذب والتدافع" (اللامعقول

(٣٤) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٧١.

(٣٥) يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٩٣.

العقلي) في حين هناك نظام ثالث هو النظام البرهاني الذي يؤسس كلا من المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات او الميتافيزيقا الذي يقوم على مبدأ الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج (المعقول العقلي)^(٣٦).

يرجع الجابري هذا التصنيف الثلاثي إلى عبد الكريم بن هوازن القشيري في كتابه (لطائف الاشارات) الذي ميز فيه بين ثلاث طرق او مناهج في المعرفة، العرفان الذي شرح الله به قلوب اوليائه، والبرهان الذي اوضح الله به نهج الحق لمن اراد طريقه، والبيان الذي انزل الله به القرآن هدى للناس ومعجزة الرسول^(٣٧)، يرى "يحيى محمد" ان مقاصد القشيري وتقسيمه لهذه الطرق تختلف كثيرا عما رمى اليه الجابري، فالبرهان عند القشيري هو من خاصة علم الكلام بالدرجة الرئيسية، بخلاف ما عند الجابري من انه خاصة الفلاسفة الارسطيين، يضاف إلى ان القشيري يعد هذه الطرق عبارة عن انوار بعضها اكمل من بعضها الآخر بغير تضاد ومعارضة، وان الترتيب والكمال فيما بينها يسير باتجاه معاكس لما هو مرتب عند الجابري، فالقشيري يرى ان ابلغها كمالا يتمثل بالعرفان ثم البيان واخيرا البرهان. ثم ان تقسيم القشيري هذا بحسب "يحيى محمد" - لايعبر عن تقسيم معرفي فحسب، بل كذلك فيه جنبه لاهوتي او

(٣٦) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٣٣٣-٣٣٤، وقد تعرض هذا التصنيف إلى النقد من قبل باحثين كثر، انظر على سبيل المثال: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٤، ص ٥١-٥٢، وانظر: علي حرب، مداخلات، ص ١٨، فما بعد.

(٣٧) الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٦،

معيارية غير معرفية، حيث يتفاوت بالقيمة الايمائية، أي انه عبارة عن معرفة ومعيار معا^(٣٨).

اعتبارات خلل تصنيف الجابري من وجهة نظر "يحيى محمد" :

نعم يعد تصنيف الجابري لعلوم التراث ثورة منهجية كبيرة، وهو يستحق التقدير، اذ فيه اعاد ترتيب العلاقات بين العلوم والمعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية لتتطرق إلى ما تكنه من توافقات او اختلافات بنيوية داخلية تتمثل باليات المعرفة ووسائلها ومفاهيمها الاساسية^(٣٩)، الا ان ذلك لا يمنع من تاشير ما انتاب ذلك التصنيف من خلل وقصور لاعتبارات عدة:

^(٣٨) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨١-٨٢، في حين يرى طه عبيد الرحمن ان التفسيرى لم يرد بتصنيفه ذلك ماأراده الجابري، وان الجابري بالاساس لم يأخذه من التفسيرى بل من كامل الملتاوي في كتابه (الصوفية في الهمام، ص ٢٧٢) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٥٢، بينما يرى حسن حنفي ان هذه البنية الثلاثية التي تصف مراحل تكوين العقل العربي، بنية ثابتة جامدة قد لاتصدق على مراحل التاريخ المختلفة التي يتداخل فيها البيان والعرفان في وقت واحد، انظر: نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد، ضمن: التراث النهضة، ذكر انفا، ص ٢٥٥، بينما يرى الدكتور الالوسي عدم وضوح المصطلح عند الجابري مثل معنى "العقلانية" التي على اساسها ميز بين عقل عربي "بياني" واخر "برهاني" واخر "عرفاني"، عدم التفاته إلى مقياس للعقل إلى جانب المقياس المعرفي او الوجودي هو المقاييس القيمي، انظر: مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ضمن: التراث والنهضة، ذكر انفا، ص ١٣١-١٣٢.

^(٣٩) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨١، وقارن: علي حرب، مداخلات، ص ٢٠ فيما بعد.

أولاً: ان الجابري ضمّن تصنيفه شكلاً سوريا افتعل التضاد بين الانظمة، وهي محاولة تجعل من العلوم انظمة فكرية بعضها يضاد بعضها الآخر، كما هو الحال في افتعاله للتضاد بين النحو والمنطق مع انها في الاساس سوريا وليسا نظامين فكريين كسائر الانظمة المعرفية التي ميزتها انها تمتلك رؤية كلية عن العالم او الوجود^(٤٠)، مما يجعل محاولة الجابري بهذا الخصوص غير موفقة لأن صورية المنطق ومنه القياس البرهاني - تقتضي ان لا يكون بينه وبين البيان أي تضاد ومعارضة، بالرغم من ان علمي النحو والمنطق يعالجان موضوعين مختلفين وان تداخلا في بعض القضايا المشتركة. والجابري طبقا لذلك الادعاء حاول ان يفسر بعض القضايا الميتافيزيقية استنادا إلى صورية هذين العلمين، حيث ربط بين انطلاق لائحة المنطق الارسطي من مقولة "الجوهر" وبين قول الفلاسفة بقدّم العالم. وايضا على نفس الشاكلة في الطرف المضاد ربط بين انطلاق لائحة النحو العربي من مقولة "الفعل" وبين قول الكلاميين بحدوث العالم ، او خلقه من لا شيء^(٤١) والواقع ان مناقضة اهل البيان للمنطق لا يقصد منها -في الغالب- مناقضة المنطق من حيث ذاته، فهو في حد ذاته لا يعد مضادا للبيان او المعيار، بل لان الفلاسفة وضعوه واستخدموه لاغراضهم "الوجودية" حتى اصبح ملاصقا لآعمالهم الفلسفية^(٤٢). هذا مع ان افتعال التضاد بين المنطق والنحو قد سبق وان رد عليه (الفارابي) الذي

(٤٠) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨٢

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

اعاد العلاقة الحقيقية بينهما في ما يختلفان وما يشتركان فيه من بحث،
موضحا انه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما، فغاية
مايريده المنطق من بحث هو عموم اللغة، في حين ان غاية مايريده النحو
منه هو خصوصية اللغة لاعمومها، فالمنطق يشارك النحو بعض المشاركة
بما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين
مشتركة تعم الفاظ الامم كلها^(٤٣)

ثانيا: ان "البيان" الذي عده الجابري نظاما بحاله قد جرده من الفعالية
العقلية المستقلة على الرغم من احتوائه على علم الكلام، كما مر مع
المعتزلة التي جردها من الممارسة العقلية المستقلة. ولاشك في ان نظريته
هذه تقضي إلى نفي ان يكون الفكر العربي الاسلامي حاملا لأية دلالة
عقلية مستقلة، وذلك باعتبار ان البيان هو النظام الوحيد الذي يمثل اصالة
الفكر العربي، اما النظامان الاخران فهما من الانظمة الدخيلة عليه^(٤٤).
وهكذا يجعل الجابري من الفكر العربي الاسلامي فكرا يغيب فيه العقل كليا
الا ماطراً عليه من الخارج، وبالتحديد من ارض اليونان عبر الفلسفة، فهو
عبارة عن فكر لايقوم على أية فعالية عقلية مستقلة، مع انه -في الوقت
نفسه- يعمل على توليد وتأسيس قضايا لها خصائص عقلية صرفة، كما

(٤٣) الفارابي: احصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه عثمان امين، مكتبة الانجلو
المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨، ص ٧٦.

(٤٤) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨٢-٨٣، وقارن: علي حرب،
مداخلات، ص ٦٧ فما بعد، وانظر: ولاء مهدي الجبوري، المصدر السابق،
ص ٨٣، فما بعد.

في توليد النحو لقضايا علم الكلام^(٤٥)، ثم ان من المسلمات الاساسية للفكر الحديث اعتباره ان تاريخ البشرية - ككل - لا يحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظرّة للعالم، هي الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة الاسلامية الوسيطة، والحضارة الغربية الحديثة، والفكر الحديث لم يشك في كون هذه الحضارات الثلاث هي وحدها التي قدر لها ان تتمظهر بمظهر الثقافة المنظمة من التنظير والتفكير بعيد نسبيا - عن الرؤى السحرية والاسطورية^(٤٦).

ثالثا: ان تصنيف الجابري الثلاثي يتضمن تضادا تاما بين العرفان الكشفي والبرهان الفلسفي مع ان الروابط التي تربطهما تجعل من نتاج أي منهما يمكن ان يرد إلى الآخر^(٤٧). وان التدقيق في الامر يجعل المرء يذعن إلى الوحدة والاتفاق بينهما، وقديما كان افلاطون يعرض افكاره بحسب الطريقة العقلية، لكنه مع ذلك لا يتخلّى احيانا عن نزعتة العرفانية.. وابن باجة لم يعترض على العرفان اعتراضا جذريا من حيث الرؤية، بقدر ما كان يشترط ان يتقدم عليه النظر العقلي كشرط اساسي وطبيعي... وحال ابن رشد كحال سابقه ابن باجة، فهو ايضا لا يؤاخذ العرفان الابصدي كونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي، اذ يرى هو الآخر ان العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول إلى حالة الاتحاد كغاية قصوى.. ولو انتقلنا

(٤٥) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٩١، وقارن: علي حرب:

مداخلات، ص ٤٣ فما بعد.

(٤٦) يحيى محمد: مدخل الى فهم الاسلام ص ٤٢١.

(٤٧) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨٣.

إلى الغزالي فسئرى انه جاء ليعزز الطريقة نفسها، واعترف انه لافرق بين علم الكشف وعلم العقل الكسبي في ادراكهما للحقيقة، على الرغم من اختلاف طريقتهم^(٤٨)، وهكذا تبدو الدراسات التي تعد العرفان عبارة عن (اللامعقول) او (العقل المستقل)، التي تصنع بينه وبين الفلسفة حاجزا اصما، هي دراسات موهومة. فاذا كان من الواضح ان ارسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحيين، وكذلك ابن عربي والآملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحيين، فان امثال ابن سينا والغزالي والسهوروردي وصدر المتألهين يمكن عدهم باعتبارات معينة فلاسفة وباعتبارات اخرى عرفاء ذوي نزعة باطنية^(٤٩). وسيظهر واضحا زيف دعوى الجابري في ثنايا القسم الثاني.

القسم الثاني : النقد التطبيقي /نقد القضايا:

طرح الجابري فواصل مكبرة بين ارسطو وابن باجة وابن رشد وابن طفيل من جهة، وبين الفارابي وابن سينا والغزالي والاسماعيلية والعرفاء الأشراقيين جميعا من جهة اخرى. كما وضع فواصل مضخمة

(٤٨) يحيى محمد : مدخل الى فهم الإسلام ، ص ٢٧٠-٢٧٥ ، كذلك نقد العقل العربي في الميزان ، ص ١٠١-١٠٢ .

(٤٩) يحيى محمد: المصدر نفسه، ص ٢٨٧-٢٨٨، وانظر: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٠١ حيث نجد نفس الفقرة نصا، وقارن: علي حرب، مداخلات، ص ٦٧، حيث يؤكد على ان الصلة بين ما (يعلم) وما (يشهد) تحملنا على تأمل مصدر المعرفة البشرية وحدودها وامكاناتها.. فالعلوم في اصلها حدس كما قال ابن سينا، والصنائع البرهانية تنهض على مصادرات واصول كما قال ابن رشد.

بين ما يسمى بالفلسفة المشرقية والمغربية وبدورنا -الحديث ليحيى محمد- سنكتشف عن زيف مثل هذه المزاعم، وذلك بالبحث حول محورين أساسيين: أحدهما يتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود فواصل جذرية بين الفكر الارسطي وفكر المشرقيين ومنهم ابن سينا. والثاني فيتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود قطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي^(٥٠).

ارسطو والمشرقيون ..ابن سينا نموذجاً:

يرجع الجابري اختلاف ابن سينا عن جميع المشرقيين ومنهم الفارابي، بفارق عام يتعلق بكيفية توظيف ارسطو. ذلك ان المشرقيين قد وظفوا كلام المنطق والعلم والميتافيزيقا الارسطية عبر تاويل هذه الميتافيزيقا تأويلاً يسمح بتمرير مفاهيمها المؤسسة للمنطق والعلم إلى الفكر الاسلامي حتى يتمكن هذا الفكر من ان يؤسس من داخله العلم والمنطق.. أي حتى يغدو منبعاً للعقلانية لا مستورداً لها، وهذا ماتم تحقيقه من خلال الكندي والرازي الطبيب واخوان الصفا والاسماعيلية، ثم تصل قمته على يد الفارابي. لكن الامر مع ابن سينا يختلف، حيث ان الحاجة عنده لم تكن عبارة عن توظيف ارسطو عقلانياً بقدر ماكانت عبارة عن التخلص منه، فكان بذلك المدشن الفعلي لمرحلة اخرى في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام، مرحلة التراجع والانحطاط^(٥١).

يرفض "يحيى محمد" ان يكون اختلاف ابن سينا عن ارسطو يصل إلى حد الجذرية والحسم من الناحية المعرفية ، وسيوضح ذلك من خلال التفصيلات التالية:

(٥٠) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٠٢

(٥١) الجابري: نحن والتراث، ص ١٤٨.

- ارسطو ونظرية الفيض:

إذا ما علمنا أن أرسطو يعتقد بما أطلق عليه بقاعدة "الامكان الأشرف" من حيث اسبقية الكامل على الناقص في الوجود وأنه وسائر الفلاسفة القدماء ممن المحال عندهم "أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص، لكن عن الأفضل ولا بد يلزم وجود الانقص: كالرئيس، مع المرؤوس، الذي كماله في غير الرئاسة، وإنما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بماها هنا هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين، الذين لانجاة لهم ولا وجود إلا بالرئيس، ولا سيما الرئيس الذي يحتاج في وجوده الاتم الأفضل إلى الرئاسة، فضلاً عن وجوده^(٥٢) مما يعني ويدل على أن لنظرية الفيض جذورها الأرسطية - حسب رأي يحيى محمد- وارتباط الموجودات بمبدأ الوجود الأول ارتباطاً قائماً على نظام التسلسل بحسب الطبع والكمال^(٥٣). أي أن ابن سينا افاد من قاعدة الامكان الأشرف الأرسطية كموجه عام لاثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الآخر على نحو الكمال^(٥٤). ذلك الكمال الذي ليس بممكن فيه، فاذن ليس بأزائه نقص^(٥٥). وهذا ما يدعو إلى إزالة الحواجز المصطنعة في التمايز الحاد والحاسم بين أرسطو وابن سينا.

(٥٢) ابن رشد؛ تيفات التيفات. تحقيق وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٤٧٥.

(٥٣) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١١٨.

(٥٤) يحيى محمد: مدخل إلى فهم الإسلام، ص ١٦٠.

(٥٥) ابن سينا: رسالة في ماهية المعشوق، تحقيق أحمد اتس، استنبول، ١٩٥٣، ص ٢٣.

(٥٦) ابن رشد: المصدر السابق، ص ٤٧١، وانظر: الاسكندر الأفروديسي، مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، ضمن: عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٢٦٨.

- ارسطو والتصورات الشوقية للأجرام:

من الجذور الارسطية للنزعات المشرقية، هو ان ارسطو يعد عالم السماوات لايتصف بالعقول الصورية المحصنة المفارقة فحسب، بل كذلك انه يمتاز بنفوس ذات قوى شوقية. فالاجرام انما تتحرك بعلّة فاعلية عبارة عن العقول المحصنة، التي هي في الوقت نفسه تمثل غايات هذه الحركة الدورية، اذ الحركة تتولد من جهة الشوق في نفوس هذه الاجرام، فالذي يتحرك إلى الحركة بماهي حركة هو متشوق لها ضرورة، والذي يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة^(٥٦)، وبذلك فان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق، اذ "ان المحرك لها هو عقل برئ من المادة، لزم ان لايحرك الا من جهة ما هو معقول ومتصور، واذا كان ذلك كذلك، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة"^(٥٧).

اول ما يلاحظ "يحيى محمد" في التصوير الارسطي الانف الذكر هو انه لا يختلف كثيرا عما تقوله مشرقية ابن سينا. فالتعبير عن الاجرام السماوية بان لها نفوسا شوقية تجعل غايتها من الحركة هي العقول المحركة. يجعلها تقع في مقام النفس المتخيلة التي يقوله بها المشاركة. ذلك انهما يتفقان على عدة امور بهذا الصدد، فمن جهة انهما يتفقان على ان عالم السماوات هو عالم حي بسيط كامل وثابت وبرئ من المادة السيولانية، كما يتفقان على ضرورة وجود امر ما يتوسط بين الجسم والمفارق في عالم السماء. وهنا موضع الخلاف الجزئي

(٥٧) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥٨) يحيى محمد: العقل العربي في الميزان، ص ١٢٠.

بينهما، حيث ان هذا الامر المتوسط الذي هو عبارة عن النفس الجرمية، يكون عند التصور الارسطي عبارة عن العقل، اما عند التصور المشرقي فهو عبارة عن النفس المتخيلة^(٥٨)

اما السبب الذي يجعل الطريقة الارسطية تخشى من قبول وجود النفس المتخيلة والحساسة كرتبة وسيطة بين العقل المفارق وبين الجسم السماوي ما صرح به الاسكندر من "ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان من اجل السلامة، وهذه الاجرام لاتخاف الفسادة فالخيالات في حقها باطل، وكذلك الحواس، ولو كان لها خيالات لكان لها حواس، لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة، ولو ينعكس"^(٥٩).

وقد رد ابن سينا -على لسان المشرقيين- بقياس الشاهد على الغائب اذ ذكر ابن سينا قول المشرقيين من ان ما اعتمدته الارسطيون في ان الاجرام السماوية لاينبغي ان يكون لها حس وخيال باعتبارها لاتحتاج إلى غذاء، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء، فكل ذلك بنظر المشرقيين ليس بواجب، لان "الحس والادراك بنفسه معنى مطلوب لذاته، فليس بمنكر ان يكون للاجرام السماوية ضرب من الحس لايحتاج فيه إلى انفعال واستحالة، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس ولعل لها حاجة من وجه ما إلى امر حسي وادراك زماني كما يذكره المشرقيون"^(٦٠) بل ان ابن سينا نفسه قد عجب من

(٥٩) ابن رشد: المصدر السابق، ص ٤٨٤.

(٦٠) ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو طاليس، ضمن: عبد الرحمن

بدوي: ارسطو عبد العرب، ص ١١٦.

موقف ارسطو فيما يتعلق بالتصورات العقلية للأجرام السماوية، وذلك بقوله "ان التصور العقلي غير ممكن: لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن: لما يتحرك بذاته" (٦١)

اخيرا يؤكد "يحيى محمد" ان للفلاسفة انتماءهم الخاص الذي يجعلهم يقفون على خشبة مسرح واحدة، فأراؤهم وان بدت مختلفة من هنا وهناك الا انها غالبا ماتكون متفقة على النحو الكلي، ذلك لان المبررات والاسس التي تقوم عليها تظل تحت هيمنة "القوانين الحكيمة" ولو من بعض الوجوه، والاهم من ذلك كله هو ان هناك وحدة معرفية تجمعهم، فهي تجمع بين ارسطو وابن سينا، وبين الفلسفة المشرقية والمغربية، وكذلك بين الفلسفة عموما والعرفان، فكل هذه الثنايا والمجاميع لها وحدة تجمعها هي عبارة عن دينامو التفكير الوجودي، او الاصل الفعال المتمثل بالنسخة (٦٢).

القطيعة بين الفكر المغربي والفكر المشرقي:

كان ابن سينا اول من ميز بين فلسفتين مشرقية ومغربية. فقد جاء في مقدمته لكتاب (المدخل من منطق الشفاء) "ولي كتاب غير هذين الكتابين -أي الشفاء واللواحق- اوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبها الراي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه شق عصاهم مايتقى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية، واما هذا الكتاب -الشفاء- فاكثر بسطا، واشد مع الشركاء من المشائين مساعدة، ومن أراد الحق الذي لاممجة فيه فعليه

(٦١) ابن سينا: الأشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٣،

١٩٨٥، القسم الثالث، ص ١٨٠-١٨١.

(٦٢) يحيى محمد: المصدر السابق، ص ١٣٩.

بطلب ذلك الكتاب، ومن اراد الحق على طريق فيه ترضي ما إلى الشركاء، وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الاخر فعليه، بهذا الكتاب -أي الشفاء-^(٦٣)، كما ذكر في تصديره لكتاب المباحثات: اني كنت صنف كتابا سميت "كتاب الانصاف" وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى اذا حق اللدد، تقدمت بالانصاف.^(٦٤)

يذهب عبد الرحمن بدوي في معرض تفسيره كلام ابن سينا إلى انه يقصد بالمشرقيين المشائين من اهل بغداد، والمغربيين هم الشراح الارسطيون مثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي^(٦٥)، الا ان الجابري يخطئ بدوي في تفسيره ذاهبا إلى ان المقصود بالمشرقيين عند ابن سينا هم اهل خراسان والمقصود بالمغربيين هم اهل بغداد من معاصريهم باعتبارهم مشائين، فلا يعقل ان يناصر ابن سينا "المغربيين" كما يقول بدوي، ويسمى فلسفته "فلسفة مشرقية"^(٦٦) معتمدا في هذا الرأي على بعض الاشارات، والتي منها ما نقل عن ابي الحسن العامري: اصح مايتفق للانسان، ان تكون طبيئته مشرقية

(٦٣) ابن سينا: المدخل من منطق الشفاء-، تحقيق الاب قنواي وجماعته، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٠.

(٦٤) ابن سينا: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٢١ .

(٦٥) عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب، ص ٢٤، ٢٨.

(٦٦) الجابري: نحن والتراث، ص ١٤٠ هامش ٧٤.

وصورته عراقية، فانه يصير بهذا جامعا بين متانة خراسان وظرف العراق، مفارقا لبلادة خراسان، ورعونة العراق^(٦٧).

والاشارة الثانية من ابن سينا حين قال "والذي ذكره من اختلاف الناس في امر النفس والعقل، وتبلادهم وترددهم فيه، لاسيما البله النصارى من اهل مدينة السلام"^(٦٨) وقد قال ابن رشد على لسان اصحاب ابن سينا انهم قالوا: وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق، فانهم يرون ان الالهة عندهم هي الاجرام السماوية، على ماكان يذهب اليه^(٦٩).

اما في الوقت الحاضر فان محمد عابد الجابري يعد فلسفة ابن سينا "المشرقية" بانها احدى تجليات الوعي القومي انفارسي الممزوم^(٧٠) وانها العقيدة الاسماعيلية، كما نشرت رسائل اخوان الصفا^(٧١) وابن سينا يقدم نفسه لنا بحسب الجابري- نموذجاً فريداً

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٩.

(٦٨) ابن سينا: المباحثات، ضمن: بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٢٠.

(٦٩) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٤٢٦، وانظر: نلينو، محاولة المسلمين ايجاد فلسفة

شرقية، ضمن: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دار

النهضة العربية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٥، ص ٢٥١-٢٥٢.

(٧٠) الجابري: نحن والتراث، ص ١٥٨، وانظر: علي حرب، مداخلات، ص ١١٥-

١١٦، حيث يرد على هذه الفكرة.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

للفيلسوف الذي يفتقد الحد الأدنى من الوعي العقائدي^(٧٢) ومن ثم لم تكن عملية "التخريب الذاتي" التي مارسها عقل ابن سينا نتيجة لغياب الوعي الفلسفي والوعي العلمي لديه وحسب، بل كانت أيضا -وربما كان هذا هو السبب في ذلك- نتيجة لغياب الوعي العقائدي^(٧٣) واثنا حيال ابن سينا ازاء عملية نموذجية من عمليات القلب الايديولوجي التي يختفي وراءها كثير من الفلسفات العظمى^(٧٤).

يرى الباحث هنا قدرا من التخبط يثير السؤال الآتي: كيف يمكن لمن افتقد الحد الأدنى من الوعي العقائدي ان يقوم بعملية قلب عقائدي تختفي وراءها كثير من الفلسفات العظمى ثم كيف ان الكشف عن المضمون العقائدي للفلسفة المشرقية السينية هو وحده الذي يمكنه ان يجعل هذه الفلسفة مفهومة^(٧٥) اذ كيف يتأتى لمن يفتقد الحد الأدنى من الوعي العقائدي ان يكون لفلسفته مضمون عقائدي؟

باسقاط مفهوم "القطيعة المعرفية" على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب يكون الجابري -على رأي "يحيى محمد"- قد عمل على تفكيك العلاقة الوجدانية التي تربط بعض الاتجاهات ببعضها الاخر، حيث حولها إلى علاقة تضاد ومناقاة، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، اذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان، مع انهما -اذا ما استعرنا لسان ابن رشد-

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

عبارة عن توأمين متأخيين بالجواهر والغريزة، وهما يرضعان من ثدييهما واحد^(٧٦) هكذا يضع الجابري فوارق حاسمة حددها بكون الفلسفة في المشرق العربي محكومة باشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي اشكالية علم الكلام، اما في المغرب والاندلس فلم يكن هناك علم الكلام ولا فرق ولا تعدد.. وهذا ما جعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقا لانهم كانوا يحتاجون اليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. اما في المغرب، والاندلس فقد اخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق، واصبح ارسطو هو الاصل واصبح الفكر الفلسفي ارسطيا محضا خاليا من الافلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها^(٧٧) فهذا التحديد الاجمالي للفارق العام بين الفكرين المشرقي والمغربي هو الحد الفاصل لما اطلق عليه بالقطيعة المعرفية. فهي تبدأ بدايتها العميقة مع ابن باجة كاول فيلسوف محترف في المغرب والاندلس، اذ كانت فلسفته علمية المعرفة ، علمانية الاتجاه بفعل تحررها، من اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة التي اتخمت المشرق، اذ ان فلسفته ظلت دائما لاهوتية الابيستمي والاتجاه^(٧٨) .

ابن باجة نموذجا للقطيعة بين المشرق والمغرب:

تبدأ القطيعة المعرفية بين فلاسفة المغرب والاندلس من جهة، وفلاسفة المشرق من جهة اخرى، ومن النقاط التي افرق فيها ابن باجة مع اهل

(٧٦) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٣٨، كذلك: مدخل الى فهم

الاسلام، ص ٢٧١.

(٧٧) الجابري: التراث والحداثة، ص ٣٢٨.

(٧٨) الجابري: نحن والتراث، ص ٩.

المشرق واشكالياتهم الدينية التي اغرقوا عقولهم بها - بحسب الجابري-
وهي باختصار كالاتي ^(٧٩)

التحرر التام من هاجس التوفيق بين الفلسفة والدين.
رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة وتحقيق السعادة، كالمشاهدات
الصوفية.

اعتبار النبوة موهبة الهية نادرة من دون تفسيرها فلسفياً كما حصل في
المشرق عند الفارابي واتباعه.

السعادة القصوى هي السعادة العقلية وذلك بالاتصال بالعقل الفعال عن
طريق العقل المستفاد، بحيث يصبح هذا هو ذاك .

ان فكرة الفيض غائبة عن مجال تفكير ابن باجة تماماً، ففي عدم
معالجته لمسألة العقول الفلكية وابعادها عن اهتمامه يجعل من طريق
الاتصال بالعقل الفعال صاعداً لا نازلاً، وذلك بارتقاء الانسان في
مدارج الكمال العقلي وليس بفيض الهي.

للفلاسفة وحدة عقلية خالدة يتم فيها اللقاء العقلي والالهي، وهي تتجاوز
حدود الزمان والمكان.

يبدأ "يحيى محمد" حواراً مع الجابري بهذا الشأن بقضية اشكالية
الفلسفة والدين، فيؤكد ان ابن باجة نعم لم ينشغل بها، سوى اشارات خاطفة
يثبت فيها ما للغيب او الوحي من دور في اكمال المعرفة الفلسفية، لكن

^(٧٩) اعتمدنا في هذا الاختصار على: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان ،

ص ١٤٤، وللتفصيل في هذه النقاط، انظر: الجابري، نحن والتراث، ص ١٧٧ فما

بعد.

حتى مع افتراض عزوفه كلياً عن الانشغال بهذه الاشكالية، فإن ذلك لايعني القطيعة من الناحية الابستمولوجية فابن باجة هو كأى فيلسوف يفكر بروح لاختلف عن الروح التي يفكر فيها غيره ومن ضمنهم فلاسفة المشرق العربي الاسلامي مادام هناك جامع يجمعهم لذلك كان كثير الاعتماد في طرحه على كل من ارسطو وافلاطون والفارابي، الامر الذي جعل اثر ذلك واضحاً في صياغته لعلاقات الوجود، حيث انها مستمدة من هذا المزيج الثلاثي المركب، مع ما اضاف اليه من طابع صوفي^(٨٠) اما بشأن نظرية الفيض، فإن ابن باجة وان كان لايتحدث عنها في رسائله القليلة، التي وصلت الينا، الا ان ذلك لايعني انه لايلتزم بها بشكل من الاشكال، ففي الاقل اننا لو افترضناه ارسطيا خالصا في هذا المضمار، مثله في ذلك مثل ابن رشد، لكان يكفي انه يعترف بها ضمناً، خاصة وان النظرية الارسطية تقر بقاعدة (الامكان الاشرف) التي تتضمنها كلياً، بل ان نظريته في العقل الفعال لها دلالة خاصة على طبيعة هذا الفيض الذي يخرجها عن الصيغة الارسطية، بل وعن الطريقة الفارابية والسينية الشائعة، ليدخلها في الدائرة الصوفية الخالصة^(٨١) اما مسألة رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة، ومنها المشاهدات الصوفية، فإن ابن باجة مارام سوى التصوف العقلي، فهو الجديد الذي تفرد به، والذي فيه اقام "الحبل السري" المتصل مع العرفان الامر الذي يعني ان الجديد عنده هو رفع البساط عن العقل بالعقل اذ ليس لديه مؤاخذة يؤاخذ بها الصوفية سوى عدم التزامهم النظر

(٨٠) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٤٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٤٥.

العقلي الذي يراه شرطاً للمعرفة الاتحادية أو الصوفية، وهو ما يطلق عليه اللامعقول العقلي، أو الفلسفي في الوحدة العقلية^(٨٢).

أما قضية تنظير ابن باجة للوحدة بين الفلاسفة من خلال اللقاء العقلي الإلهي، وذلك بتحليله العقل، فإن ذلك يجعله يكرر -حسب رأي "يحيى محمد" ماسبق أن سعى إليه الفارابي بطريقة مختلفة ومن ثم فإن ابن باجة لا ينظر إلى فلاسفة المشرق نظرة خارجة عن هذه الوحدة وذلك اللقاء الخالد غير الخاضع للزمان والمكان، فهو لا يرى بين الفلاسفة قاطبة من فرق إلا في المظهر وبهذا يكون اللقاء عند ابن باجة قائماً على الاتحاد الصوفي، بينما يقوم عند الفارابي على الاتصال الفلسفي^(٨٣)، يفهم من ذلك كله أن ابن باجة لم يكن ذا قطيعة معرفية مع فلاسفة أهل المشرق، ولا أنه أرسطي خالص. ولو أننا طبقنا عليه بعض أحكام الجابري التي حكم بها على فلاسفة المشرق، لكان فيلسوفنا في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الأرسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان، ذلك أن قوله بنظرية الاتحاد مع العقل الفعال تجعله أسوأ حالاً من حال الفارابي الذي صوره الجابري بأنه يرى العرفان ثمرة ونتيجة للبرهان، لكونه جعل المعرفة البرهانية تنتهي في اسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعال^(٨٤) بل قد لا يكون أقل حالاً من المعلم الثاني الذي اتهمه بأنه توج نظريته في المعرفة بفكرة (السعادة) العرفانية الهرمسية الأصل^(٨٥) مع أن ابن باجة يقول بهذه

(٨٢) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٨٤) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٤٩.

(٨٥) الجابري: بنية العقل العربي، ص ٤٨٦.

الفكرة على نحو أشد امعانا في العرفان والتصوف، بل مامن فيلسوف الا ويقول بفكرة السعادة عبر الكمال العقلي، بمن فيهم ارسطو. (٨٦)

الخاتمة:

ان ماقدمه الجابري في مشروعه نقد العقل العربي - على الرغم من تلاعبه الواضح في الاحضار والتغيب، احضار نصوص بعينها وتغيب نصوص اخرى بقصدية يوجهها الهدف العقائدي ، وعلى الرغم من التحامل في كتاباته على من حملته مسؤولية التخلف اللامعقول وتكريسه كما هو موقفه من فلاسفة المشرق العربي والاسلامي وعلى رأسهم ابن سينا، الذي يتهمه بالعنصرية الفارسية من غير دليل يقدمه - هو مشروع في غاية الجدة والاهمية، وذلك لانه - كما قال جورج طرابيشي في كتابه (نظرية العقل) اطروحة تغير، وليس مجرد اطروحة تثقيف، لكونه يفتح امامنا افقا من التفكير لم يكن بالامكان فتحها مالم تتطرق من موقع الجذور الخاصة، ينقد العقل الذي نفكر به.. وقد تميز نقد "يحيى محمد" لمشروع الجابري بالمنهجية المعرفية البعيدة كل البعد عن الادلجة والجدل وصيغ الاتهامات غير القاطعة لان ماطرحة الجابري اصلا يبعث على التفسير والمساءلة والنقد، سواء بالنسبة للموضوع الذي اخضعه للنقد وهو العقل العربي، او حتى بخصوص الاطروحة التي قدمها في نقده لهذا العقل.

ويمكن صياغة نتائج البحث على شكل نقاط كالآتي:

- ١- يمارس "يحيى محمد" في حوارهِ مع الجابري - كما هو في عموم مشروعه - القراءة الجوانبية التي لاتعنى بالعوامل الخارجية، بقدر

(٨٦) يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان ، ص ١٤٧ .

ماقتراض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالاصول المولدة للمعرفة، والتي يطلق عليها (دينامو التفكير) .

٢- ان نقد مشروع الجابري عند "يحيى محمد" يقوم على سؤال كيف نفهم التراث، وهذا السؤال يرتبط بالتفكير المنهجي، لانه يرفض القراءة غير المنهجية لان من شأنها عدم ابداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأية ممارسة لآلية الفهم، ولاسيما ان أية نهضة حضارية ناملها لانتحقق الا عبر حل للاشكالية الخاصة بالفهم.

٣- يرى "يحيى محمد" ان الجابري في مشروعه قد تأثر بالأوربيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر بعضها الآخر ويؤسسه الامر الذي افضى بذلك التفكير إلى ان يصنع لنا تاريخا معرفيا فرض عليه انواعا من الاسقاط والتأويل والادلجة.

٤- يرى الباحث ان "يحيى محمد" قد اخفق حين وصف منهج الجابري بـ(البرانية) فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية وان غلبت عليه النزعة البنيوية.

٥- يرى الباحث ان مفهوم (العقل العربي الاسلامي) الذي اقترحه "يحيى محمد" اكثر توفيقا وملاءمة من مفهوم (العقل العربي) العائد للجابري، ومفهوم (الموروث) العائد لحسن حنفي، بحكم تكاملية، وعدم اصطباغه بأية مسحة قومية فحسب او دينية فحسب.

٦- يؤكد "يحيى محمد" ان تصنيف الجابري الثلاثي لعلوم التراث، نعم يعد ثورة منهجية كبيرة تستحق التقدير، الا انها اخذت شكلا صوريا افتعل التضاد بين تلك الانظمة.

٧- يرفض "يحيى محمد" ان يكون اختلاف ابن سينا عن ارسطو يصل إلى حد الجذرية والحسم من الناحية المعرفية، نعم للفلاسفة انتماؤهم الخاص لكنهم يقفون على خشبة مسرح واحدة، فأراؤهم وان بدت مختلفة هنا وهناك الا انها غالبا ماتكون متفقة على النحو الكلي.

٨- يرى "يحيى محمد" ان الجابري باسقاط مفهوم (القطيعة المعرفية) على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب قد عمل على تفكيك العلاقة الوحودية بينهما وحولها إلى علاقة تضاد ومنافاة.

٩- يرى "يحيى محمد" اننا لو طبقنا بعض احكام الجابري على ابن باجة -وهو النموذج المدروس في هذا البحث- لكان في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الارسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان، لانه يقول بفكرة (السعادة) العرفانية بصورة اشد امعانا في العرفان والتصوف من الفارابي .

إشكالية الأصالة والمعاصرة عند محمد عابد الجابري

وليد خالد احمد حسن

الملخص :

يتناول البحث إشكالية الأصالة والمعاصرة عند المفكر العربي محمد عابد الجابري ، الذي تبني نموذج السلف الصالح في التجربة العربية الراهنة مع الحضارة المعاصرة . ويعالج هذه الإشكالية بنظرة نقدية علمية موضوعية .

الباحث في بحثه هذا الموضوع ، رفض تحليل الجابري لهذه الإشكالية ، لان الجابري ادعى ، انها إشكالية نظرية بحثه مستقلة كلياً عن الصراعات الاجتماعية والتاريخية ، ولأنه اعترف بالأساس الموضوعي لهذه الإشكالية ... الا انه اكد وجود الآخر المختلف مترسباً بثقافته في العقل العربي .

المقدمة :

ليس بدعاً ولا مصادفة ان يكون اروع وجه من وجوه اعجاز الاسلام — ثورة العرب الانسانية الكبرى — انه الصورة الرائعة لحركة الخلق الالهي الدائمة ، وان الكلمة الالهية الخلاقة فيه هي تذكرة ابناء الحياة بالحركة الكونية وبحركة خلق الانسان وبحركة المجتمع ، فالأمة الحية المتجددة هي التي تحيا حاضرها ، والتي ينفسح امامها مجال الحياة للمستقبل ، وهي الأمة التي تغني ماضيها باستخدامها إياه لا باستلامها له .

والامة الحية تنمو وتتكامل ويكون ماضيها ماثلا في حاضرها ويكون مستقبلها امامها لا وراءها .

لذلك ، فان فهمنا لتراثنا ، تاريخا وحضارة ودينا ورسالة ، يجب ان يكون فهما خاصا متميزا ، لانه قدم إلينا بشكل مشوه ، ممسوخ . اذ ابرزت منه الجوانب السلبية واقامت فيه خصومات مفتعلة ومناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي ، كما صدرت بحقه وتصدر احكام جائرة مغرضة من قبل فئات وجماعات تبحث لنفسها عن مبررات للوجود ، فضلا عما اصابه على يد الشعوبية الحاقدة ، فضلا عن تأثير قرون التخلف المديدة وطوفان الحضارة الغربية الكاسحة ومزلقها الخطيرة التي شوهت انسانية الانسان وافقدته توازن شخصيته بانماء جانبه المادي على حساب جوانبه الروحية والاخلاقية والنفسية .

وكان حصاد ذلك ، هذا الصراع الفكري الذي يمزق شخصية الانسان العربي ، ويصيبها بالفصام والقلق والاعتراب النفسي نتيجة هذه الثنائية الغربية المصطنعة بين المثال والواقع ، وبين حياة الانسان الروحية وحياته المادية ، الأمر الذي يحملنا على القول ، ان الكثير من العرب هم حاليا في واقع الأمر ، الصورة الجامدة السطحية القشرية للحضارة العربية / الاسلامية التي يحيونها من الخارج لا من الداخل ، كما انهم الصورة الباهتة الشوهاء للحضارة الغربية الحديثة التي يستهلكون قشورها دون جوهرها . انهم حيارى ، مبتورو الجذور ، فلا هم مع جوهر

التراث ولا هم مع روح العصر ، ليسوا بقادرين على استشراف آفاق المستقبل .

ولكي يتخلصوا من حالة الجمود والضياع والشلل والحصار هذه ، لابد لهم من عملية انقاذ وبعث حضاري يبتدونها باكتشاف انفسهم اكتشافا واعيا يتشبعوا بروح العصر العلمية ، وهي الروح الموروثة في الأصل عن تراثنا العلمي الحضاري .

وسلك هي في رأينا نقطة البداية المحتومة وحلقة الوصل الذهبية التي يمكن ان تربط ربطا جدليا حيا بين الماضي والحاضر ، بين التراث والعصرنة ، وبها يمكن ان تكون رؤانا المستقبلية بعيدة المدى ، راسخة الخطى ، علمية التخطيط . فاذا ما تحققت هذه الخطوة الاولى الهامة ، ادركنا ان الجانب المشرق المتمثل بمنهج البحث العلمي التجريبي من حضارة الغرب المتطورة ، هو ، بضاعتنا ردت الينا ، وادركنا كذلك ان تقننا بأنفسنا وبتراثنا قد عادت الينا ، فيدفعنا كل هذا الى العودة الواعية لمواجهة تراثنا ، ندرسه ونغنيه ونستلهم منه افضل ما فيه من قيم ومبادئ ومناهج وتشريعات تساعدنا في بناء حياتنا ونزوعنا الانساني ، واستعدادنا الدائم لحمل رسالة العروبة من جديد الى العالم .

وفي اعتقادنا ، انه لا سبيل الى تفادي مخاطر التقدم المادي على حياة الانسان وعقله وحضارته الا بالاقتراء بالنموذج الانساني المتكامل الذي عاشه العرب في العصر الذهبي للإسلام ، يوم آمن الانسان العربي

مخلصا صادقا أميناً ومجاهدا لنصرة الحق والحقيقة . كل ذلك من خلال رؤية جديدة توحيدية تكاملية جدلية اقامت التعادل والتوازن في علاقة الانسان بأخيه الانسان .

كان الاسلام ديناً وحضارة ورسالة ، هو النفحة الروحية واليقظة الوجدانية والوعي المسؤول القادر على تحريك كوامن النفس الانسانية . ان مثل هذا المنهج العلمي وهذه الرؤية التوحيدية التكاملية الشاملة هو ما يحتاجه العرب اليوم لبعثهم الحضاري الانساني .

ما احوجنا اليوم ان نرجع الى تراثنا العربي بمنظور علمي جدلي ثوري ، يمكننا من تحديد الموقف الصحيح من هذا التراث بعد ان تعددت المواقف الخاطئة منه ما بين رفض مطلق وقبول كلي . فنحن اذ ندعو للعودة الى استلهام ما هو جديد وخالد في تراثنا ، لا يعني اننا نريد ان ننسخه بل اننا نريد استلهامه بعقل واع مستتير ، عقل مجرب وبصير يرى جدلية الحياة وحركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل ، لأن الامة الحية المتجددة ابداً مع الحياة والتطور والتقدم ، هي التي لا تتحيز في زمان ومكان معينين ، ولا يفصل فيها الماضي عن الحاضر ولا الحاضر عن المستقبل ، بل تحيا استمرارية وجودها الفعلي بنوعية دائمة بحرية العقل وتجددية الحياة ، وابداعية الانسان .

فالماضي يشكل قيمة هامة في حياة الانسان ، فهو المحرك الاساسي الذي يدفعه الى الحاضر ويأخذ بيده الى المستقبل ، لذلك ، تشكل

العلاقة بين الماضي والمستقبل قضية هامة على الرغم من قدم طرحها ، حيث احتلت حيزا بارزا ومتقدما في مواجهة الاهتمامات والقضايا المحورية التي تتركز عليها وتدور حولها احاديث المثقفين العرب وكتاباتهم ، حيث يتواصل البحث فيها والحوار حولها تحت عناوين متنوعة ، كالأصالة والمعاصرة ، والقدم والحداثة ، والتقليد والتجديد ، والتراث والعصرنة ... وما شابه ذلك من عناوين هي بمثابة تقاسيم على وتر واحد .

ومع ان هذه المسألة قد طرحت منذ عقود ، وكثر فيها الجدل والنقاش ، الامر الذي افقدها مقدارا من ألقها وجدتها وربما جديتها ايضا . فأننا نجدها بين حين وآخر تقفز من جديد الى موقعها البارز والمتقدم في مجالس الادب ومنابر الفكر العربيين ، فتتصدر محاور الاهتمام الفكرية في الساحات العربية مشرقا ومغربا .

ولقد بات واضحا ، ان المناقشات التي جرت بشأن هذه القضية قد اسفرت عن تبلور ثلاثة مواقف اساسية تجاه الماضي تتراوح بين التعصب له والتعصب عليه مروراً بالنظرة الموضوعية او القريبة من الموضوعية ، وهي النظرة التي لا تضي على الماضي طابع التقديس والتزكية المطلقة ، لكنها في الوقت نفسه لا ترشقه بسهام الرفض والاستعلاء وانما هي تدعو الى دراسته وتقويمه للكشف عما فيه من جوانب الايجاب والسلب ومعرفة ثوابته وتحولاته .

أما العبء الواقع علينا في التعامل مع هذه المواقف ينحصر في ضرورة الوعي بخصائصها وبأبعاد الصراع العقائدي بينها ، لأن علاقتنا بها ستتحول الى علاقة تصديق غيبي اذا تخلينا عن وعينا النقدي في التعامل معها . وهذا الامر سيتطلب منا مستوى متقدما من الوعي يحمل في مضمونه اسئلة تتمحور حول الاشكاليات التي يضح بها واقعا العربي . وضمن هذا السياق العربي ستتجنب التسليم بكل ما جاء بها ، وسنجعل بالتالي وعينا جدليا قائما على الحوار والفعل كي لا نكون ضحية من ضحايا الافكار المرسومة التي تغلف بعضها .

لقد اعتبرت هذه القضية الاشكالية من بين القضايا المحورية التي شغلت وما زالت تشغل الفكر العربي الحديث . وقد بدأت المشكلة تتفتح ملامحها بعد احتكاك المجتمع العربي بالغرب ، في لحظة تاريخية كان فيها التخلف هو السمة الغالبة في ارجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخية معروفة ، في حين كان الغرب في اوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتقنية ، لذلك طرحت اسئلة محورية : لماذا التخلف ؟ وكيف يمكن لنا ان نأخذ بأسباب التقدم ؟ وما هو سر التقدم الغربي ؟ او بتعبير آخر : ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم ؟ وهل يمكن ذلك باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاء كاملا ، ام يكون باحياء التراث العربي باعتباره يصلح نموذجا حضاريا للتنمية والتحديث ، ام ان الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث ؟

كل هذه التساؤلات تمثل جوهر مشكلة ما عرف في ادبياتنا الفكرية بالأصالة والمعاصرة والتراث والعصرنة .. التي لا يزال الكثير منها بحاجة الى اجابات محددة وواضحة فالتعامل مع التراث والموقف منه ، طبيعة الاستدعاء واعادة استجوابه ، وكيفية قراءاته والانطلاق به الى المستقبل ، بحيث لا يصبح المستقبل هو التراث او المستقبل هو الماضي . هذه القضية بالذات شغلت جل كتابات الدكتور محمد عابد الجابري ، الذي نحن بصدد مناقشة بعض اطروحاتها ..

والجابري ، احد ابرز المفكرين العرب المبدعين الذين حاولوا الفهم المتعمق والابداع والاستتارة ، مستعينا بحصيلته الفلسفية الوفيرة وادوات منهجيته التي طاوعته بسلاسة في النظر الى التراث العربي الاسلامي واعادة استجوابه من خلال الفرز والغريزة والانطلاق به الى مشروع ثوري عربي للتقدم .

والجابري ، مثقف عربي عاش ثقافة الغرب واستوعبها وقارن بينها وأدخل فيها التفاعل مع ثقافتنا العربية الاسلامية ، وهو مثقف عضوي مندمج في مجتمعه وصاحب مجموعة من المؤلفات المثيرة للجدل .

والجابري ، فهم التطورات العالمية الحديثة المعاصرة ، لذلك يرى ان الحضارة المعاصرة التي نعيشها اليوم والتي تفرض نفسها علينا وعلى غيرنا بالفكر والتقنية كحضارة للعصر الراهن كله ، هي شيء آخر جديد تماما يقع خارج الحضارة العربية الاسلامية التي اصبحت بالتراجع ، وفي ذات الوقت ينافسها ويهددها من خارجها ، وفي عقر دارها .

ومن هنا ، لا يكفي الجابري استلهم نموذج (السلف الصالح) في التجربة الراهنة في الامة العربية مع الحضارة المعاصرة . فهذا النموذج انما كان نموذجا كافيا لنا اليوم ، كان التاريخ هو تاريخنا . يوم كان العالم يقع في عقر دارنا .

من هنا ، وقد اصبحنا جزءاً من كل ، فأن الطريق الوحيد لأثبات وجودنا والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل ، هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه منطقهُ هو ، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا .

ويحدد المنطق هذا بأنه منطق الحضارة المعاصرة الذي يتحدد في مبدئين : هما العقلانية والنظرة النقدية العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة والمجتمع والتاريخ والفكر .. هذا في حين ان منطق سيرة السلف الصالح التي تمثل (المدينة الفاضلة) ، في التجربة التاريخية العربية الاسلامية ، كان شيئاً آخر ، كان منطقاً يقوم على المبدأ الآتي : الدنيا مجرد قنطرة الى الآخرة ، وقد ادى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر ايمان فقط وليس عصر علم وتقنية وعقائد (١) .

المعروف عن الجابري ، اتباعه لطريقة الترتيب منهجا حيث يبدأ بطرح المقدمات على هيئة قضايا اشكالية ، ويعالج بنظرة نقدية مبدعة المعالجات والطروحات الفكرية حول القضية المثارة موضع البحث ، ثم

(١) محمد عابد الجابري - السلفية ام التجربة التاريخية للامة ، مجلة اليوم السابع

(باريس) ، العدد ٣٥ (٧ / يناير / ١٩٨٥) .

ينطلق الى تحديد رؤيته الخاصة ، وهو قد طبق تلك الاداة المنهجية في تعامله مع التراث العربي الاسلامي ، كما انه يميل الى تناول قضية التراث وتحديات العصر في صياغة تجعل منه اشكالية على نحو ما سنوضح في دراستنا هذه .

لماذا الحديث متفجرا عن التراث والاحياء الاسلامي ، وهذه الضجة التي شغلت اهتمام معظم مثقفينا العرب ؟

احد اهم الاسباب يحدده الجابري في ان الظروف العربية الراهنة تعاني نوعا من الاحباط والفراغ ، وعندما يعاني الانسان الاحباط او الفراغ ، فانه يلتفت الى الوراء ليحاول ان يستند الى ما يحفظه او يمنعه من السقوط ((فنحن نذكر في عقد الستينيات مثلا عندما كان الوعي العربي الى الامام والمستقبل والقضايا التي تواجهه ، كان واقع التراث بالنسبة لنا وقعا خفيفا . كانت المشكلة مطروحة بالطبع لكن بالشكل الذي هي عليه اليوم)) .

فأذا كان التراث بالنسبة الى الاوروبي ينصرف في الغالب الى ما يوجد في المتحف الى الفلكور والنقوش والعادات ، ولا يخطر بذهنه احيانا الجانب الفكري ، وان خطر فبصورة خفيفة جدا ، أي ليس لديه تمزق في الوعي . اما التراث بالنسبة لنا فهو شيء آخر حيث يحيلنا الى ظاهرة ربما تتعلق بالوعي اكثر من الواقع ، ربما تعبر عن نوع من شقاء الوعي ، نوع من الشعور بالفراغ او بالهوة بين الصورة التي لدينا عن

الماضي او عن فكرنا الماضي ، وهي صورة جامدة على كل حال ،
ونُسَقِّط عليها ما نريد ان تكون وبين واقعنا ومستقبلنا (٢) .

ولكن ، لماذا تهتم فئة محددة من المثقفين العرب بالموروث في
موقفه من الوافد ؟

يرى الجابري ، ان الذي يعاني من اشكالية الأصالة والمعاصرة
هم المثقفون مزدوجو الثقافة ، اما المثقف الذي درس الثقافة القديمة وحدها
فهو لا يعاني من اشكالية ما ، والمثقف الذي درس ثقافة الغرب وبقي في
اطارها لا يعاني من أي اشكالية ، الذي يعاني من الاشكالية هو مزدوج
الثقافة ، أي الذي يعيش التباين بين الماضي والحاضر .

الحديث عن الماضي والحاضر والمستقبل او العلاقة بين الأصالة
والمعاصرة والابداع او الابتاع ، يجري في اطرار عربية
واسلامية واقليمية ودولية ووسط تحديات عصرية رهيبة . فهل يبقى تناول
هذا الحديث ضمن حدود الماضي والتراث والتاريخ فقط كما يفعل السلفيون
التقليديون ام ان هناك مستويات اخرى للتحليل ؟

الحضارة الغربية المعاصرة عند الجابري تبنى مستقبلها من
تراثها ولا تحتاج الى تراث الآخر المختلف لكي تبنى مستقبلها وذاتها /
كينونتها وهو وليد حاضرها . اما في حالتنا نحن العرب فأنا الحاضر الذي
نعيشه ليس هو حاضرننا نحن بل حاضر الغرب ويمثل امتداد الغرب فينا

(٢) حوار مع محمد عابد الجابري ضمن ملف : التراث والمستقبل العربي - اتجاهات
ورؤى ، مجلة الشراع (لبنان) ، العدد ١٤٦ (٣١ / ديسمبر / ١٩٨٤) .

ومن ثم فليس بالامكان بناء مستقبلنا من تراثنا بمفرده ، كان هذا ممكنا في الماضي عندما كنا نمثل ثقافة العالم في عصرها ولم يكن هناك غرب او حضارة تقدمتنا بأشواط ، فعندما تكون الحضارة هي العصر يمكننا ان نقول انها تبني مستقبلها من تراثها .

ومن هنا ، فإن أي مستقبل سيكون لنا بالضرورة مستقبلا يجمع الطرفين معا . فالذين تحدثوا بصفة المطلق عن العلاقة مع الغرب والموقف من الموروث وتحديات العصر العلمية واستراتيجيات التقدم العربي وعقائد هذا التقدم في مواجهة التبعية والتخلف والاستبداد ، وضعوا الأصالة في وضعية مقابلة مضادة للمعاصرة ، وكان كلا من الالثنين ذات بنية معزولة ، فواقع التطور والتغيير في المجتمعات العربية شهد بالفعل (استزراع) او ما يشبه فرض الوافد الغربي سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وفكريا بطريقة هيكلية / بنوية في نسيجنا المجتمعي واصبحنا نعاصر تجاوز مجموعة بنيات (بنويات) تقليدية بجوار العصرية ، والحديثة بجانب القديمة ، تجاوز لم تنتج عنه تمازج كامل او تفاعل جذلي متخلق بل عاشت البنيات (البنويات) والهيكل ، لا تلغي ولا تستطيع احداها ان تحل محل الاخرى في مجالات التعليم والسياسة والفكر والاقتصاد والانساق الاخرى .. فمن يتناول او يرغب في معالجة التجربة التاريخية العربية الاسلامية بواقع الامة العربية الممتد في علاقته بتحديات الحاضر عليه ان يراعي بدقة منهجية وتفكيرية هذه الازدواجية ^(٢) .

^(٢) محمد عابد الجابري - اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، صراع طبقي ام مشكل تقاني ؟ ضمن اعمال ندوة التراث وتحديات =

* جدل التيارات الفكرية في قراءة الجابري :

التيارات الفكرية الثلاثة الكبرى في فكرنا العربي الحديث والمعاصر ، هي الاسلامية بفروعها ومنازعها المختلفة ، والليبرالية بنوعياتها ، والماركسية باتجاهاتها المتعددة .

يرى الجابري انها قرأت التراث قراءة (سلفية) مع اختلاف (السلف) الذي تستند اليه . ولا ندري لماذا استبعد التيار القومي والوحدوي . فعلى الرغم من انه يتناول في كتابه (نحن والتراث) هذه التيارات الثلاثة ويغفل التيار القومي الوحدوي باتجاهاته الرومانسية والتقدمية والاشتراكية ، بجانب ما يمثلته التيار الناصري من اجتهادات سياسية في اغلبها وفكرية نظرية في اقلها .

ويعود الجابري في دراسته (اشكالية الاصاله والمعاصرة ...) الى استبعاد التيار الماركسي والليبرالي من تناول قضية التراث ، فهما يستندان عنده الى (سلف جاهز) ولا يشكل التراث بالنسبة لها قضية اشكالية ، كما يستبعد التيار الوحدوي لأن الوحدة العربية برأيه قضية سياسية محسومة ، فكل المواطنين العرب في أي استفتاء عن ضرورة الوحدة العربية سوف يجيبون بـ (نعم) ، أي ان قضية الوحدة ليست بأشكالية ثقافية ويقتضي هذا المنطق اما تناول هذه التيارات مجتمعة في معالجتها للتراث والموقف من الوافد او استبعادها مجتمعة ايضا . ثلاثة اسئلة كبرى ومحورية تنيرها التيارات الثلاثة . التيار السلفي التقليدي

= العصر في الوطن العربي (الاصاله والمعاصرة) ، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة ، ايلول / ١٩٨٤ ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٥ .

الجامد يطرح السؤال : كيف نستعيد مجد حضارتنا ؟ كيف نحيا تراثنا في محاولة التعامل مع التحدي الحضاري الغربي بجميع اشكاله وكافة ابعاده . هذا التيار السلفي اتخذ عملية تأكيد الذات بشكل نكوص الى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقا منها .

قراءة هذا التيار السلفي للتراث هي قراءة عقائدية سافرة تخلط بين الذات والموضوع وتدمج المعرفي بالعقائدي . ومع بداياته المفتحة لبس لباس حركة دينية وسياسية على يد جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ، ودعا متجاوزا موقف محمد بن عبد الوهاب الى الغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر الينا من عصور الانحطاط .

والتجديد ، بمعنى بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقا من الأصول مباشرة والعمل على جعله معاصرا لنا واساسا لنهضتنا وانطلاقتنا على ان هذا الفهم تراجع من تأكيد الذات كوسيلة للانطلاق الى كونه اصبح غاية بحيث صار الماضي هو نفسه (مشروع النهضة) ، ولكن ليس الماضي كما كان بل الماضي اللاتاريخي (الماضي كما كان ينبغي ان يكون) واضحى " المستقبل الآتي " راح يفتش في الماضي وصراعاته العقائدية ليعيشها ويقس عليها قضايا تمنى او حلم . ان القضايا المعاصرة كانت هي ذات قضايا الماضي الصراعية ، مشوها في ذلك طريقة منهجية اسلامية اصيلة هي " قياس الغائب على الشاهد " .

انطلقت السلفية الدينية في قراءتها للتراث من منظور ديني للتاريخ يجعله ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان ، وهكذا جعلت

العامل الروحي هو العامل الوحيد المحرك للتاريخ والعوامل الاخرى ثانوية ومهمشة وتابعة .

إما التيار الليبرالي العربي ، فقد طرح لنفسه سؤالاً هو : كيف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع تراثنا ؟ وقرأ التراث العربي الاسلامي بصيغة العلاقة بين (الحاضر) و (الماضي) قراءة (اورباوية) النزعة ، أي من منظومة مرجعية اوروبية ، لذلك لم ير فيه الا ما يراه الاوروبي .

التيار الليبرالي العربي قرأ تراثاً بتراث ورأى في الفلسفة الاسلامية قراءة للفلسفة اليونانية بلا منهج . فصل الرؤية عن المنهج واصبح (المستقبل) في الآتي العربي مشروطاً باستيعاب الحاضر (الماضي) الاوروبي . هكذا قام باستلاب للذات خضير .

إما التيار الماركسي العربي فقد وضع لنفسه سؤالاً : كيف نحقق ثورتنا ؟ كيف نعيد بناء تراثنا ؟ الحوار عنده حوار بين المستقبل والماضي ولكن بوصفهما مجرد مشروعين : مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في دفع الثورة وتأصيلها ، هذا الفكر الماركسي تأه في حلقة مفرغة في علاقة التراث بالثورة على الرغم من منهجه الجدلي ، انه لا يتبنى هذا المنهج كمنهج لـ " التطبيق " بل يتبناه كـ " منهج مطبق " . وهكذا ، فالتراث العربي الاسلامي يجب ان يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة اخرى ، فأذا لم يستطع تذرع بالتاريخ العربي غير المكتوب واذا أصر على اقتحام الصعاب فهل الواقع التاريخي على القوالب النظرية ، وهكذا تنتهي القراءة اليسارية العربية

للتراث العربي الاسلامي الى " سلفية ماركسية " ، أي محل التطبيق " السلف الماركسي " للمنهج الجدلي من اجل البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج .

جميع هذه القراءات سلفية لانها طبقت طريقة قياس الغائب " المستقبل " على الشاهد بشكل مشوه ومضلل وتجاهلت اهم شروط صحة هذا القياس كما وضعها علماء النحو والفقه العرب .

— لا يجوز قياس الغائب على الشاهد الا اذا كان من طبيعة واحدة .

— لا يجوز قياس الغائب على الشاهد الا اذا كانا يشتركان .

— داخل طبيعتهما الواحدة في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما احد المقومات الاساسية .

وهكذا كان من نتائج القياس الخاطيء شيوع آليه ذهنية ألغت الزمان والتطور . فالحاضر يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج ، كذلك احد نتائجها المدمرة عدم فصل الموضوع عن الذات لا بمعنى الحيادية المشوهة والمضللة وانما بمعنى فهم التراث في السياق التاريخي واستحضاره واكتشاف ما قاله المفكر وما كان يود ان يقوله ولكنه امتنع عن ذلك لاسباب عدة كما يرى الجابري على الرغم من وجاهة هذا المنطق فانه لم يجتهد فيه بوضوح كافٍ الذي يضع حدودا واضحة تمكننا من رؤية محددة ممنهجة لتراثنا دون ان ننسى توجهاتنا وانحيازاتنا على الا نسقطها بميكانيكية او تدخل احساساتنا وجوانب الكراهية والاستحسان .

* القطيعة المعرفية مع التراث :

يستفيد الجابري من مفردات المنهج الظاهراتي ومقولة القطيعة المصرفية التي قال بها باشلار وميشيل فوكو ، فالتعامل مع التراث يقتضي ليس استعمال مناهج جاهزة وانما نقد العقل ، فتجديد الفكر العربي او تحديث العقل العربي يستدعي اول ما يستدعي كسر بنية العقل المنحدر ألينا من " عصر الانحطاط " الذي بدأ مع تآكل الدولة العباسية الثانية والدولة العثمانية . ان هذا يقتضي احداث قطيعة معرفية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها الى الفكر العربي الحديث والمعاصر .

يقصد الجابري من احداث القطيعة المعرفية ، ليس تغيير موضوع المعرفة وحقلها أي القطيعة مع التراث ذاته والغائه ، فهذه مقولة فاسدة لديه ، انما تغير طريقة المعالجة والادوات العقلية التي تعتمد عليها هذه المعالجة وتحديد الاشكالية التي تواجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله ، لا يدعو اذن الى القطيعة مع التراث وانما ينادي بالتخلي عن " الفهم التراثي للتراث " القطيعة مع نوع العلاقة مع التراث ، القطيعة التي تحولنا من " كائنات تراثية الى كائنات لها تراث " أي الى شخصيات يشكل التراث احد مقوماتها ، المقوم الجامع بينها في شخصية اعم هي شخصية الامة صاحبة التراث^(٤).

(٤) المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات ، ندوة المجتمع

العربي الى اين ؟ مجلة الوحدة (الرباط) ، المجلس القومي للثقافة العربية ، العدد ٦

(مارس / ١٩٨٥) .

انه يقترح فصل الموضوع عن الذات والذات عن الموضوع ، لأن القارئ العربي عندما يقرأ نصاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستفهماً ، وهو عند القراءة يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته المعاصرة . يقرأ شيئاً ويهمل شيئاً ، فيمزق وحدة النص ويحرف دلالاته ويخرج به عن مجاله المعرفي والتاريخي ، ومن هنا يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الالفاظ ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية او الرغبات الحاضرة واستخلاص معنى النص من ذاته النص نفسه ، أي من خلال العلاقات القائمة بين اجزائه . ان تحرير الذات من هيمنة النص التراثي عند الجابري ، اخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل الى موضوع للذات الى مادة للقراءة^(٥).

هكذا يلخص الجابري رؤيته في ثلاث عمليات :

- ١- المعالجة البنيوية — أي معالجة فكر صاحب النص التراثي ككل ومحورة فكره حول اشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يجريها ويتحرك بها ومن خلالها فكره ، بحيث تجد كل فكرة من افكاره مكانها الطبيعي داخل الكل .
- ٢- التحليل التاريخي — بمعنى ربط فكر صاحب النص الذي اعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل ابعاده الفكرية والاجتماعية . هذا

(٥) محمد عابد الجابري — نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٦ .

يجعلنا نتبين ما يمكن ان يتضمنه النص وما لا يمكن ان يتضمنه
ونعرف ما كان في امكانه ان يقوله ولكن سكت عنه .

٣- الطرح العقائدي — فالكشف عن الوظيفة العقائدية " الاجتماعية ،
السياسية " التي اداها الفكر ، او كان يطمح او يراد منه ان يؤديها
داخل الحقل المعرفي العام هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا
لنفسه مرتبطا بعالمه .

الطابع السلفي العام لأغلب التيارات الفكرية جعل الجابري
يقول " الفكر العربي الحديث والمعاصر " ويلحق دائما كلمة الـ (فكر)
لانه يتعامل مع اشكالية واحدة قد تختلف داخلها الموضوعات والرؤى
والمعالجات ولكن ليس من الممكن تحليل أي منها دون ربط الخيوط مع
المشاكل الاخرى ، اشكالية النهضة التي واجهتها هذه التيارات ، اشكالية
واحدة يتداخل فيها " الغزو الاوروبي ، الاستبداد التركي ، مشكل الفقر ،
مشكل الامية ، مشكل التربية ، مشكل اللغة ، مشكل تخلف المرأة ، مشكل
التجزئة القومية ... الخ " .

بهذا المعنى يؤكد الجابري ضرورة تناول العلاقة بين التراث
والتحديات المعاصرة ، صياغته على هيئة اشكالية ، بمعنى تلك المنظومة
من العلاقات التي تتسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر
امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية الا في اطار عام
يشملها جميعا . بعبارة اخرى ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوفر
امكانية صياغتها ، فهي تؤثر نزوع نحو النظرية أي نحو
الاستقرار الفكري .

من هنا يدعو الجابري الى دراسة التراث ضمن سياق معرفي يترك مساحة بينه وبين المضمون العقائدي جدليا ، فالاشكالية اساسا اشكالية معرفية ، بمعنى انها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين وبالتالي فهي تظل قائمة ما دامت الشروط المادية والابستمولوجية التي تؤسس ذلك الحقل المعرفي قائمة . اما المضمون العقائدي الذي توظف فيه المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي لا يخضع للتناقضات المعرفية بل لتناقضات وصراعات اخرى ايدولوجية تجد اصلها ومنبعها لا في درجة تطور المعرفة وجهازها بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور ، وقد حاول الجابري تطبيق ذلك على الفلسفة العربية الاسلامية من خلال قراءات جديدة للفارابي وابن سينا وابن رشد ومقدمة ابن خلدون ...

* عقائدية النماذج :

يدرك الجابري في تحليله لاشكالية الأصالة والمعاصرة ، ان هذه المسألة ليست مسألة اختيار واع ارادوي ، وانما هي مسألة واقع موضوعي مفروض فرضا على الامة العربية . لكن هذا التبصر المادي سرعان ما يتعكر صفوه بما يضج فيه الجابري من فيض ما اسميه انا بـ (عقائدية النماذج) ، وهي صورة حديثة ، علموية من صور المثالية الفلسفية . وتحمل هذه الايدولوجية نظرة مثالية الى البنى الاجتماعية التاريخية ، حيث انها تعتبر هذه البنى نماذج ثقافية ، الامر الذي يوحى بأن عقلا كونيا او جماعيا هو المسؤول عن انتاج بنى الوجود الاجتماعي .

ان الجابري لا يرى ان مشكلتنا مع الغرب تتمثل في سيرورة التطويع لبنى التشكيلات الاجتماعية العربية الذي يمارسه الغرب من أجل الابقاء على علاقة الاستغلال والنهب للوطن العربي وتعميق هذه العلاقة ، وإنما تتمثل في زحف الأنموذج الحضاري الغربي على الأنموذج الحضاري العربي . فصراعنا مع الغرب ، في نظر الجابري ، هو صراع نماذج حضارية او عقول ثقافية . العقل العربي في مواجهة العقل الأوربي .

وكذلك الحال بالنسبة الى التراث العربي . فهو ينظر اليه بوصفه أنموذجا . فتراه يتحدث عن النموذج التراثي الذي لا نختاره وإنما نجره معنا جرا من الماضي ، كما يعبر عنها . فهو لا ينظر الى الموروث الحضاري على أنه نتاج سيرورة تاريخية من التغير في بنى موضوعية مفتوحة ، وإنما ينظر إليه على انه جوهر مثالي (أنموذج) نجره معنا جرا الى حاضرننا . لذلك ، فهو ينظر الى واقعنا الحاضر على انه خليط من أنموذجين حضاريين ، في بعض القطاعات يهيمن الأنموذج الأوربي ، وفي بعضها الآخر نرى الأنموذج التراثي ما زال مهيمنا . وكما يعبر عنها الجابري قائلا : " والنتيجة مجتمعاتنا تعاني ازدواجية صميمية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والادارية والثقافية ، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين او نمطين من الحياة من الحياة الفكرية والمادية ، أحدهما عصري مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية ، وثانيهما تقليدي أو اصيل .. هو استمرار

للمنموذج التراشي .. نجد القطاعين معا منفصلين أو متوازنين أو متداخلين بعض التداخل ، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا " .

انه اذن صراع بين أنموذجين يتصارعان على ارض الوطن العربي وليس صراعا بين قوى وطبقات وفئات اجتماعية . فهناك الأنموذج الأوربي الذي فرضه الأوروبيون علينا فرضا في بعض القطاعات ، وهناك الأنموذج التراشي الذي جررناه معنا قسرا من الماضي التليد الى الحاضر الرديء . بهذه الكيفية يغيب الجابري الجانب الجوهري في ذلك كله : علاقات الاستغلال الموضوعية التي تربط التشكيلات الاجتماعية العربية مع المراكز الامبريالية ربطا بنيويا ، وموقع كل من القطاعين التقليدي والعصري في منظومة هذه العلاقات . فهناك بنية من علاقات الانتاج في التشكيلات الاجتماعية العربية تربط القطاعين معنا وتحدد طبيعتهما وتدخل في تحديد علاقة تبعية هذه التشكيلات للمراكز الامبريالية والسوق العالمية .

وهذا بالضبط ما يغفله الجابري في تحليله ، فالذي يحدد بقاء القطاعين التقليدي والعصري وتحددتهما معا هو آليات إعادة إنتاج بنية التشكيلات الاجتماعية العربية التابعة والتي تحددها مقتضيات التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية . فنحن نظل على السطح اذا ظننا ان وسم القطاع التقليدي بالتقليدي كاف لتحديد طبيعته الاجتماعية . فالمهم هنا هو تحديد موقعه ودوره ووظيفته في البنية الاجتماعية التابعة وعلاقاته المتشعبة معها .

والسؤال المهم الذي يغفله الجابري هنا : لماذا ظل القطاع التقليدي قائما في المجتمعات العربية ، على الرغم من ان الرأسمالية بدأت تخترق الوطن العربي منذ حوالي قرنين من الزمان ؟ لماذا لم تتمكن الرأسمالية العربية من إذابة هذا القطاع وتفكيكه ، كما جرى في أوروبا الغربية واليابان مثلا ؟ وهو سؤال جوهري وأساسي لمعرفة خصوصية الرأسمالية العربية وعناصر اختلافها عن رأسمالية المراكز الإمبريالية . والمسألة بالتأكيد ليست مسألة ذاتية كما يوحي الجابري في دراسته المذكورة عن اشكالية الأصالة والمعاصرة .

إن بقاء القطاع التقليدي وتجده ليس مرده الى أننا " نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج ، نصرف على القطاعات العصرية من اجل تدعيمها وتوسيعها باسم التحديث ، كما نصرف على القطاعات التقليدية من اجل الإبقاء عليها واحياء المندثر منها ، بأسم الأصالة والحفاظ على التقاليد ... " ، كما يزعم الجابري .

إن المسألة ليست كذلك مطلقا ، فالجابري يتبنى هنا المواقف الرسمية في محاولاتها تبرير هذا الوضع . إنه ينطلق بزعمه ذاك من عقيدة الطبقات المسيطرة في الوطن العربي ، ويردد ما نقوله هي بصدد الوضع القائم ، لا ما تشير اليه ديناميات الواقع الموضوعي . ذلك ان قوله المذكور آنفا يوحي بأن بقاء القطاعين العصري والتقليدي جنبا الى جنب مرده الى السياسات التي تتبعها الطبقات الحاكمة في إدارة

المجتمع العربي والتي تتبع من رغبة ذاتية في دعم القطاعين تعكس ازدواجية معينة في ما يسمى العقل العربي .

وبالأحرى ، فإنه يوحى أن هناك رغبتين تتنازعان الطبقات الحاكمة العربية ، رغبة في الحفاظ على الأصالة وأخرى في تنمية المعاصرة . وهاتان الرغبتان هما في النهاية المسؤولتان عن بقاء القطاعين العصري والتقليدي وتجدهما وعن الازدواجية التي يعاني منها ما يسمى العقل العربي .

اما (النحن) التي لا يفتأ يرددنها الجابري ، فهي تقال وكأن هذه السياسات تعكس قرارا عربيا جماعيا ، وكأن كل عربي يشارك في اتخاذ القرار وصنع السياسات العامة ، أو كأن متخذ القرار العربي هو حقا الممثل الشرعي والوحيد للإرادة العربية وتجسيد لما يسمى العقل العربي (ألا يذكرنا ذلك بهيغل حين شاء أن يعتبر الدولة البروسية الاستبدادية في عصره تجسيدا لروح العالم ؟) .

إن الجابري يبين مسألة وجود القطاعين التقليدي والعصري وكأنها مجرد امتداد لإشكالية الأصالة والمعاصرة والتي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في العقل العربي ، مغيبا كليا مسألة العلاقة البنوية المادية بين القطاعين وموقعهما في البنية التابعة المرتبطة بالمراكز الامبريالية بعلاقات استغلالية .

إنه يغفل النقطة الجوهرية في الأمر والمتمثلة في كون الرأسمالية العربية التابعة ، ملجومة بحكم تبعيتها ، ومن ثم مقيدة ومحدودة في قدرتها على إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتفكيكها ، لا بل إنها

في حاجة الى اعادة انتاج هذه الأنماط على هذا الصعيد او ذاك حتى تتمكن من أداء دورها في النظام الرأسمالي العالمي . وبصفة خاصة ، فإن دورها (الكمبرادوري) يتيح المجال للرأسمال الإمبريالي العالمي أن يتحكم في نمو هذا القطاع أو ذاك وأن يحدد شروط النمو الرأسمالي فيه ، فهذه الشروط هي التي تحدد ما إذا كان قطاع ما سيتاح له أن يتطور رأسماليا أو يبقى على حالة من التخلف والجمود عند المراحل الاولى للتطور الرأسمالي . فالرأسمال الإمبريالي قد يخلق شروطا تنافسية تمنع قطاعا ما من توسيع سوقه ومن ثم تحد من تطوره الرأسمالي وتقصره على سوق محلي ضيق ، في الوقت الذي تتيح فيه لقطاع آخر بالتوسع والتطور حسبما تقتضيه متطلبات تراكم رأسمال في المراكز الإمبريالية .

إن علاقات الانتاج السائدة عربيا ، التي تعكس تبعية التشكيلات الاجتماعية العربية للمراكز الإمبريالية ، هي المسؤولة اذن عن بقاء القطاع التقليدي قائما جنبا الى جنب مع القطاع العصري وعن تجددته وإعادة إنتاجه بما يخدم عملية التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية . وقد بين بعض الدارسين ، أن هناك الف خيط وخيطا تربط القطاع التقليدي بنويا مع القطاع العصري والرأسمالي العالمي يتم عن طريقها لجم تطور القطاعين وشفط فائض القيمة من المجتمعات العربية الى المراكز الإمبريالية الكبرى .

إننا نرفض تحليل الجابري لاشكالية الأصالة والمعاصرة ، أولا ، لانه يدعي انها اشكالية نظرية بحتة مستقلة كليا عن الصراعات الاجتماعية التاريخية . وثانيا ، لانه وإن كان يعترف بالأساس

الموضوعي لهذه الاشكالية والمتمثل في وجود القطاعين العصري والتقليدي جنباً الى جنب في المجتمعات العربية ، الا انه لا يتدبر القطاعين في وحدتهما وفي علاقاتهما المادية مع النظام الرأسمالي العالمي ، كما انه يناقض نفسه فيوحي بأنهما امتداد للاشكالية التي يفترض انهما يشكلان اساسها . تلك الاشكالية التي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في ما يسمى العقل العربي .

إن القطاعين إذن تجسيد لاشكالية الاصالة والمعاصرة أكثر منهما أساس لها . والحال أن الجابري يطرح تصورا ظاهره مادي ، لكن باطنه مثالي ، وهي أحبولة أيديولوجية رئيسية في فكر الجابري غالبا ما يلجأ اليها في ستر عورات أطروحته .

* ماضي الحاضر وحاضر الماضي :

لنبدأ أولاً من علاقة أية أمة في الحاضر بماضيها . هل الماضي يشكل ثقلاً على ظهر أية حضارة أم العكس ؟ هل ماضي الأمة وعمق هذا الماضي يؤديان الى اغناء الحاضر ؟ وهل نحن العرب نتعامل مع الماضي بأعتباره تعويضا عن الحاضر ؟

لنأخذ من هذه التساؤلات مبررا عاما لمناقشة نقطة في غاية الأهمية : انفصامية الانسان العربي أو بمعنى آخر ، حيرة هذا الانسان بين ماضيه وحاضره ، مع محاولة ان نجمع حولها بعض الظواهر الاساسية التي يعيش فيها الآن .

لنأخذ أوربا على سبيل المثال ، والتقدم الذي شهدته ، وكيفية موازنتها بين التكنولوجيا المعاصرة وماضيها وتقاليدھا في كل أوجه حياتھا اليومية ، على الرغم من ماضيھا وانجازاته الرائعة على مدى أكثر من عشرة قرون وفي ميادين متعددة جدا . ومع ذلك ، لا أعتقد ان الأوربي المعاصر يعيش في ماضيه ومعه او تجمعہ بماضيه العلاقة ذاتھا التي تجمع الانسان العربي بماضيه .

إن هذه المسألة طالما أثارت نقاشا عميقا بين مثقفينا ، وعليه ، فأن هذه النقطة تعد أساسية ، ومنها نستطيع ان نعالج مشكلة موقفنا من الماضي ، مشكلة عدم مواجهتنا للحاضر بشكل مباشر ورغبتنا الدائمة في التهرب من هذا الحاضر ، في سبيل الاجترار المستمر لأيجاد ماضيه ، حيث نتصور انها ستعوضنا عن قصر الحاضر وفراغه .

إن هذا الصراع الفكري الذي يمزق شخصية الانسان العربي ويصيبھا بالفصام والقلق والاعتراب النفسي نتيجة لثنائية مصطنعة بين المثال والواقع ، وبين حياة الانسان الروحية وحياته المادية ، الأمر الذي يحملنا على القول : إن الكثيرين من العرب هم حاليا في واقع الأمر ، الصورة الجامدة السطحية للحضارة العربية الاسلامية التي يحيونها من الخارج لا من الداخل ، كما انهم الصورة الباهتة الشواء للحضارة الغربية الحديثة التي يستهلكون قشورها دون جوهرھا ، انهم حيارى ، مبتوروا الجذور ، فلا هم مع جوهر التراث الماضي ولا هم مع روح العصر ، وليسوا بقادرين على استشراف آفاق المستقبل .

لذلك نرى ، ان علاقة الانسان العربي بـماضية علاقة غير طبيعية ، وهذه العلاقة تنحصر في ان الماضي يريد ان يحل محل الحاضر في ذهن الانسان العربي . وفي رأبي ان مختلف التيارات التي تسيطر على الوطن العربي اليوم وتتحكم في توجهه ، أو بمعنى آخر ، بعض فئاته ولا سيما الدعوات السلفية التي ظهرت لتقتلع كل شيء ، وابرز أسباب ظهورها بهذا الشكل القوي هو فشل المشروع النهضوي الحضاري العربي ذي السمات القومية . وهذه الدعوات لا تريد ان تحل هذه المشكلة حلا حقيقيا ، بل ربما وجدت لها مصلحة أساسية في بقاء هذه العلاقة التي قد نعتبرها علاقة مرضية بين الماضي والحاضر .

ولكن ، ألم نجد بين تجارب الشعوب ما نجح منها في الاستفادة من الماضي وتطويعه في سبيل التقدم ؟ أليس من الممكن ان يكون هناك مجال للاستفادة من تلك التجارب ؟

اعتقد ان هناك علاقة وثيقة بين الماضي والحاضر والمستقبل ولا يمكن بتر المراحل عن بعضها بشكل قسري . وهناك فارق كبير بين من يدعو للعودة الى الماضي والتفوق فيه وبين من يدعو الى الاستفادة من ايجابيات الماضي وإلغاء سلبياته .

في تصوري ، أن مسألة الموقف من الماضي تحكمها أو تحسمها قضية التطور الاقتصادي والاجتماعي التي يمر بها المجتمع ، لانه كلما كان المجتمع متخلفا كان حنينه الى الماضي كبيرا ولا سيما إذا كان طريق التطور أمامه غير واضح المعالم .

اما اذا اندفع المجتمع على طريق التقدم الاقتصادي والاجتماعي ، فأعتقد ان علاقة الانسان بماضيه وحضارته القديمة تصبح علاقة حميمية وجدلية . بمعنى انه يعتبر بهذا الماضي دون ان يجعله متحكما في حاضره وفي مسار مستقبله ، فيأخذ من هذا الماضي ما يفيد الحاضر وربما ما يفيد المستقبل .

فمما لاشك فيه ، ان الماضي يصبح عبئا ثقيلا على الشعوب اذا لم تعرف كيف تدمجه دمجا وثيقا بالحاضر والمستقبل ، وإذا لم تحسن تجديده لتبقيه حيا متحركا يملك الديناميكية اللازمة للتفاعل مع العصر والتفاعل مع المستقبل . لكن لابد من الاجابة على السؤال التالي : لماذا هذا الحنين الخاص الذي يكنه العرب لماضيهم ؟

لابد ان نذكر ، بأن العودة الى الماضي في مرحلة من مراحل حياتنا العربية اضطلعت بدور الحفاظ على الذات العربية وعلى الهوية ، ولاسيما في مرحلة الاستعمار حيث مثلت بسببه عاملا متمثلا في الحفاظ على الذات والحفاظ على الهوية وعدم الذوبان في ثقافات الآخرين وفي ثقافة المستعمر بوجه خاص .

كان هذا التصرف حذرا مفروضا على العرب في مرحلة ما . غير ان هذه الظروف زالت واصبح العربي يواجه ظروفًا جديدة ، لكننا ما نزال الى حد ما في الموقف نفسه فيما يتصل بارتباطنا بالماضي والحنين اليه .

صحيح ان الصيغ تغيرت ولكن هنالك غزوا ثقافيا وبالتالي هنالك حاجة الى تأكيد هوية ثقافية لانها هي المحافظة في النهاية على كرامة

الشعوب وذاتيتها ، وهي التي تحول بينها وبين الذوبان ، ولاسيما اننا امام تقدم علمي وتقني يغزونا شئنا ام ابينا ، وهذا التقدم يحمل قيما هي قيم المجتمع الذي انتجها .

والتقدم العلمي والتقني ليس حياديا ، اذن لابد من هويتنا الذاتية ، وموضوع الهوية ما يزال مفتوحا ، ولكن ينبغي ان يطرح بعبارات جديدة تتلخص في نظري في النقطة الآتية :

لا يعني تأكيد الهوية العودة حرفيا الى شكل من اشكال الماضي وتفصيله ولاسيما ان الماضي ممتد وواسع وهو مجموعة من المواضي وليس ماضيا واحدا . ولكننا بحاجة الى صيغة جديدة . ومعنى ذلك ، ان الحل لا يكمن في الرجوع الى أي شكل حرفي من اشكال الماضي ، وان كان يكمن في ان نستمد كثيرا من القيم والمبادئ والتجارب والخبرات التي علمنا ايها هذا الماضي ، وان ندرسها ونحللها . والحل يكمن في ان ندرك حقيقة اساسية ، وهي ان الثقافة او الهوية الثقافية تتحقق عندما نبني ثقافتنا — واقصد الثقافة في المعنى الواسع للكلمة — بذاتها وبأيدينا .

هذه هي الثقافة الذاتية التي تحقق الهوية ، والثقافة التي تحقق الهوية ليست مجرد ثقافة تعود الى شكل من اشكال الماضي . الثقافة الذاتية التي تحقق هويتنا هي تلك التي نبنيها بناءً جديداً من عناصر جديدة ، ولابد ان تكون مركبا جديدا فيه من الماضي وفيه من الحاضر والمستقبل ومن تجربة العصر . وهذه الصيغة التي نتبناها مشروعا لمستقبلنا ولحضارتنا ، هي هويتنا في نهاية الامر .

اعتقد ان مسألة الهوية مشكلة زائفة استدرجنا اليها احتجاجنا ضد الغرب لانها لا تعني سوى الوجود في مقابل الآخر ، فكان الاساس هو الآخر ، وكيف اثبت نفسي إزاءه . والواقع اننا لسنا في حاجة الى اثبات هويتنا أولا لاننا نحملها دائما .

إذن ، لابد ان تحدث ثورة ، وهذه الثورة مرتبطة بالتفكير ، وهذا يقودنا الى نمط التفكير العلمي ودور المثقف فيه وبالتالي التبعية المضروبة حول المثقف ونوعية العلم وما تقدمه مؤسساته الاساسية .

إن الإنسان كما هو معروف ، هو المركز الأساسي للتغيير الاجتماعي ، ومركز التغيير في الانسان هو المعرفة ، وهذه مرتبطة بالمعلومة وبالثورة العلمية ، وبالتالي بمؤسسات الاعلام . وهذه الى حد كبير — في الوضع العربي الراهن — تدخل في اطار التبعية ، بحيث لا تخرج عن الاطار المضروب حولها . وهذا يقودنا الى ما يدور حول التفكير الميتافيزيقي بالماضي والسلفية وغيره ، وبالتالي الاستمرار في اطار التبعية .

وإذا أردنا خلق تفكير علمي وكسر حاجز الصراعات والتناقضات والتعقيدات ... فإنني اعتقد إننا نصطدم لا محالة مع السلطة . وهذا يقودنا الى السؤال : ما نوع العلاقة بين الثقافة والسلطة ؟ وإذا سرنا في اتجاه هذا التفكير نستطيع الاجابة عن السؤال : الى أي مدى يمكننا الاستفادة من تاريخنا ؟

ان المعرفة هي الاستفادة من تجارب التاريخ ، وهذا يقودنا الى قضية اساسية مرتبطة بالفكر العلمي والاعلام، هي قضية الديمقراطية بممارستها.

ان الثقافة بمعناها الواسع هي انماط السلوك المادي والمعنوي السائد في مجتمع من المجتمعات . وهي اهم محرك لحياة المجتمع واهم عامل من عوامل تقدمه ، وهي واحدة من مقومات التنمية الاقتصادية والاجتماعية . لذلك ، ينبغي ان نعتني بالثقافة بهذا المعنى . ولعل هذا اجدى بكثير من ان نتحدث عن الماضي وان نعتني بدراسة هذه القيم الثقافية ومغالبة ما يحتاج الى فعالية ، وعلى التأكيد على ما يحتاج الى تأكيد .

واضح من مجمل ما طرح ، اننا في اوقات الازمة السياسية والاقتصادية العاصفة وفي ظل التبعية للعالم الغربي المتقدم اقتصاديا وتكنولوجيا ، نجد في العودة الى الماضي نوعا من الراحة النفسية ونوعا من محاولة اغلاق الازن عما يدور والبحث عن نوع من التطمين الذاتي الخادع للنفس ، ولكن هذا الخداع لا ينكشف الا بعد توضيحات جسيمة .

والسؤال المطروح الآن هو : هل العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة توفيقية ؟ هل يمكننا ان نأخذ قليلا من الماضي وقليلا من الحاضر ونمزجها بنوع من التوليفية في محاولة للخروج من المأزق الحالي ؟ ام هل سيظل الماضي يسحبنا في اتجاهات الرجعية السلبية ؟

والسؤال ليس جديدا ، فقد طُرح في القرنين الثالث والرابع الهجريين بشكل واضح جدا ، وامامنا تجربة المعتزلة ماثلة . فالقضية المطروحة ليست بالجديدة ، وتاريخنا مليء بمناقشات مشابهة .

* مراجع أخرى اعتمدناها للتوكيد والاستقراء لما ورد في الدراسة :

١. احمد ثابت - الانطلاق بالتراث الى المستقبل العربي عند عابد الجابري ، مجلة اليقظة العربية (القاهرة) ، العدد ٤ (يونيه / ١٩٨٥) .
٢. محمد عابد الجابري
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ط٤ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٠ .
- المشروع النهضوي العربي ، مراجعة نقدية ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ .
- قضايا في الفكر المعاصر ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ .
- التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، ط٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٩ .
٣. هشام غصيب - صراع حضارات ام صراع طبقات ، جريدة الرأي (الاردن) ، العدد والتاريخ (؟) .

النقد الاجتماعي في المقامات اللزومية

محمد عبد الأمير العبيدي

الجامعة المستنصرية

الملخص :

وسم البحث بـ (النقد الاجتماعي في المقامات اللزومية) ، وهي المقامات التي ألفها أحد أعلام الأدب الأندلسي على عصري الطوائف والمرابطين أبو الطاهر محمد بن يوسف السرقسطيّ (ت ٥٣٨هـ) .

تناول البحث المساوئ الاجتماعية التي سجلها السرقسطيّ في مقاماته شعرا ونثرا ومنها : الكذب والغدر والرياء والخيانة وتتبع عورات الآخرين، وكان موضوع فقد الأخلاء من أبرز الموضوعات التي ركّز عليها في المقامات .

وتألف البحث من تمهيد عن الموضوع ثمّ تلاه مبحثان : عنونت للمبحث الأول بـ (نقد القيم الاجتماعية المذمومة) ، وجاء المبحث الثاني بعنوان (ندرة الصداقة والصدق) ، ثمّ خاتمة عن أبرز نتائج الموضوع ومنها : كان السرقسطيّ أديبا اجتماعيا إصلاحيا لأنّه لم يكشف عن مساوئ المجتمع حسب وإنما استتكر الرذائل وأرشد إلى طريق الصواب .

وغالب على نقده الشكوى والتشاؤم بسبب كثرة المساوئ التي دعتّه إلى اعتزال الناس، وإخفاقه في إيجاد صُحبة مخلصه يبادلها الوداد وتشعره بالتآلف الاجتماعي وتأخذه من وحدته وغربته النفسيّة، فضلا عن أنّ نقده يعدّ وثيقة اجتماعية لأنّها عكست جانبا من الواقع السيئ للمجتمع الأندلسي.

المقدمة :

يبدو أنَّ المقامات اللزومية ومؤلفها أبا الطاهر محمد بن يوسف السَّرْقُسطِيّ (ت ٥٣٨هـ)^(١) أحد أعلام الأدب الأندلسي على عصريّ الطوائف والمرابطين، يكادان يكونان مجهولين عند دارسي الأدب العربيّ، وذلك ما أشار إليه الدكتور حسن الوراكلي في مقدّمة تحقيقه كتاب "المقامات اللزومية" ^(٢)، بمعنى أنَّ مصادر الأدب الأندلسي لم تقدّم سيرة وافية عن حياته .

وقد شكّلت مقامات السرقسطي مؤلفاً مستقلاً بذاته، وبلغت تسعا وخمسين مقامةً، ولم نجد حتّى الآن أدبياً أندلسياً رَفَدَ الأدب العربيّ في الأندلس بمؤلف يتعلّق بالمقامة إلّا السرقسطي، حتّى أنّنا لا نجد بين الأدباء الأندلسيين (مَنْ تفرّغ للمقامة وعُرف بها معرفة البديع أو الحريري اللهم إلّا السرقسطي الذي عارض مقامات الحريري الخمسين)^(٣).

وبرز أبو الطاهر ناقدا اجتماعيا في ضوء رصده المساوئ الاجتماعية وعَرَضُها بأسلوب أدبيّ مقاميّ ، وهذا نابع من ارتباط الأدب بالحياة أي ارتباط الأديب بواقعه الاجتماعيّ واستيعابه مشكلات العصر

(١) هو محمد بن يوسف بن عبد الله بن يوسف التميمي المازني، من أهل سرقسطة، يُعرف بابن الاشركيّ أو الاشركوني نسبة إلى اشركوي ، وهو حصن من أعمال نُظيلة، كان لغويا أدبياً شاعرا، وكان رحالة في طلب العلم، إذ رحل إلى بلنسية وشاطبة وقرطبة ومرسية، مات بقرطبة سنة (٥٣٨هـ). تنتظر ترجمته في: المعجم في أصحاب القاضي الصدفي : ١٤٧- ١٤٩ وبغية الوعاة : ١ / ٧٩ .

(٢) ينظر: المقامات اللزومية : ٥-٦ .

(٣) الأدب العربي في الأندلس : ٤٨٢ .

وامتزاجها بذاته فكراً ومشاعراً، فيكون العمل الأدبيّ ومنه المقامة متألفاً من ثلاثة جوانب : (الحياة والموقف الفكريّ والموقف الجماليّ)^(٤) .

وقد كانت العقدة في المقامات اللزوميّة تقوم على تتكرّر البطل الشيخ أبي حبيب السدوسيّ للكدية وتفنّنه في استخدام شتى الحيل والأساليب من أجل الاستحواذ على أموال الناس منكئاً في استمالة قلوبهم على بلاغته وبراعته اللغويّة ، ومعتمدا أسلوب الوعظ والإرشاد ، فضلاً عن أنّ مقامات السرقسطيّ كانت معرضاً لتصوير جوانب متعدّدة من جوانب الحياة ومنها كشف الحيل والخدع في الأمور الحيويّة، ومدح الناس وذمّ معاييبهم الاجتماعيّة لتمثّل المقامات نقداً لعيوب المجتمع ومرصداً للسلوك الإنسانيّ في المجتمع الأندلسيّ انطلاقاً لوضع دستور أخلاقيّ^(٥) .

وبذلك يمكن أن نعدّ المقامات اللزوميّة وثيقة نقدية اجتماعية سجّلت ما كان يطرأ على المجتمع ، أي أنّ المقامة الأندلسيّة كانت تعالج في جانب منها (جملة من المشكلات الاجتماعيّة المختلفة منها ظاهرة الانتقاد لفرد أو أفراد المجتمع)^(٦) .

أمّا وسيلة التعبير عن انتقاداته فقد كانت بواسطة شخصيّات في المقامة أبرزها : شخصية الراوي وهو السائب بن تمام ، وشخصية المكذي

(٤) بين الفكر والأدب (مجلّة الثقافة) : ٦ .

(٥) ينظر: ملامح التجديد في النثر الأندلسيّ خلال القرن الخامس الهجري : ٢٨١ ، ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٦) انثر الأندلسيّ في عصر الطوائف والمرابطين : ٣٣٩ .

المتمتلة بأبي حبيب السدوسي ، وقد أودع السرقسطي نقده وأفكاره في هاتين الشخصيتين ، وكاننا اللسان الناطق بما يريد إيصاله إلى المتلقي .

ولقد كان للأحداث السياسية الطارئة على الأندلس التي شهدها السرقسطي أثر بارز في إبداء نظراته الاجتماعية وميوله النقدية، إذ شهد نزاعات ملوك الطوائف واحتدام الصراع بينهم، وكان شاهدا على تساقط الدويلات واحدة تلو الأخرى نتيجة التمزق السياسي، ومنها مدينة سرقسطة مسقط رأسه فضلا عن ظهور دولة المرابطين وما تبع ذلك من تغيرات على الصعيد الاجتماعي كونها مرحلة انتقال من حكم إلى حكم جديد .

كل تلك الأحداث انعكست في نفسه وكوتت له موقفا اجتماعيا ذا نزعة نقدية، حتى أن مقاماته والأشعار التي فيها (تدل على موقف نفسي يغلب عليه التشاؤم حيال الأحداث الكبرى التي شاهدها)^(٧) .

والنقد الاجتماعي بصورة عامة اشتد في عصر المرابطين، فقيام الدولة المرابطية في الأندلس شكّل عبء على الأندلسيين، ومن جهة أخرى أصبح للفقهاء منزلة كبيرة في أيامهم، مما دفع الأدباء إلى النقد والتذمر واتهامهم بالرياء والتستر باللباس الديني، أما العصر الذي سبقهم وهو عصر ملوك الطوائف فلم يكن للنقد موقف صريح من طبقة الحكّام والأمراء، إذ كانت حرية التعبير مقيدة بالخوف لذلك كان الأدب منساقا إليهم، فتوجّه النقد إلى تناول سوء الأحوال السياسية والاجتماعية^(٨) .

(٧) المقامات اللزومية، دراسة أسلوبية (اطروحة دكتوراه): ٥ .

(٨) ينظر: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين : ١٤٣، ١٤٥ .

وكان الأدب المقاميّ السرقسطيّ يتنوّع شعرا ونثرا، وقد منحه متعة وحيوية لأنّ التزام فنّ النثر من غير مشاركة الشعر أو العكس باعث على الملل والشعور بالثقل، ومن أبرز دواعي المزاجية بين الفئتين (حرص الكتّاب الأندلسيين على إظهار تفوقهم في فنّي المنظوم والمنثور)^(٩).

نقد القيم الاجتماعية المذمومة :

كانت هناك مساوئ اجتماعية طرأت على المجتمع الأندلسيّ اکتوى السرقسطيّ بنارها لكنه لم يكتفها في صدره وإنما نقلها إلى مقاماته، وانتقلت معها أفكاره ومشاعره الإنسانية إزاء تلك المشكلات لأنّ الأديب حينما (يعبر عن أفكاره ومشاعره فإنّه لا يعبر عن تلك الأفكار في عزلة عن الواقع الاجتماعيّ... بل يقدّمها في سياق أو أحداث أو مواقف أو علاقات اجتماعية)^(١٠).

ر تلك المساوئ التي تناولها في مقاماته ضياع منزلة الأفاضل وذوي النهى بين قوم لا يجلّونهم ولا يفقهون منزلتهم حتّى أصبحوا غرباء وسط أولئك الجهّال، قال الشيخ أبو حبيب السدوسيّ مخاطبا السائب بن تمّام:^(١١)

أَنْتَ بَيْنَ الْوَرَى عَتِيقٌ كَرِيمٌ	فَعَلَامَ الْمَقَامِ بَيْنَ الْخَشَاشِ؟ ^(١٢)
وَإِذَا مَا الْعُقَابُ صَرَّصَرَ يَوْمًا	حَذَرْتَهُ الْبُغَاثُ فِي الْأَعْشَاشِ

.

(٩) النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين : ٣٧٥ .

(١٠) سيكولوجية الإبداع في الفنّ والأدب : ٤١ .

(١١) المقامات اللزوميّة : ٥٢٠ .

(١٢) الخشاش : شرار الطير . لسان العرب المحيط : ٨٣٤/١ ، مادة (خشش) .

ضَاعَ ذُو الْحِلْمِ وَالنُّهَى بَيْنَ قَوْمٍ غَرَّهُمْ كُلُّ خَادِعٍ غَشَّاشٍ
وَكَذَا الْحَظُّ فِي الْبَرِيَّةِ جَارٍ بَيْنَ بَاكِ وَضَاحِكٍ هَشَّاشٍ^(١٣)

نجد في شعره غربة نفسية في ضوء إحساسه بأنه فرد وحيد على الرغم من مقامه بين الناس، وهذا دليل على عدم التألف بينه وبين من حوله ، وقد عزا معاناته إلى الحظوظ التي تُنعم الجاهل وتشقى اللبيب .

وفي "مقامة الأسد" نجد السدوسي يقص على الناس ما أصابه يوما لما خرج مع نفرٍ قاطعين القفار فاعترضهم هزبران فظنوا أنها المنية، فراح يتوسل بالأسد ويخضع له حتى ولّى الأسد خجلا من ندائه ، إذ قال : ((فَزَوَى وَجْهَهُ، وَطَوَى كَشْرَهُ وَتَجْهَهُ^(١٤)) ، وَوَلَّى الْخَجَلَ يَرْفُ عَلَى أُعْطَافِهِ، وَخُنْ نُمُعِنُ فِي الْإِطَافِهِ^(١٥)) .

وهي خدعة من خدع السدوسي في الاستجداء، إذ سرد تلك الأحداث ليصل إلى غرضه الأساسي "الكدية" الذي سنلمح في ضوئه إحدى عيوب المجتمع، حيث قال مخاطبا الناس :

((تَاللهِ إِنَّكُمْ لَأَدْرُ حُلُوبًا، وَلَكِنَّكُمْ أَقْسَى قُلُوبًا، وَأَغْلَظُ جَوَانِحَ

(١٣) الْهَشَّاشَةُ : الارتياح، يقال : هَشِشْتُ بفلان أَهْشَ هَشَّاشَةً إذا ارتحتُ له وفرحتُ به .
ينظر: م. ن : ٨٠٧/٣ ، مادة (هشش) .

(١٤) النَّجْهَ : استقبالُ الرجل بما يكره وَرَدَّكَ إِيَّاهُ عن حاجته، وقيل : هو أقبح الرد .
م. ن : ٥٩١/٣ ، مادة (نجه) .

(١٥) المقامات اللزومية : ٣٦٧ .

وَأَكْبَادًا ، وَأَكْثَرُ أَسْبَادًا^(١٦) وَأَلْبَادًا^(١٧) أَلَيْسَ مِنَ الْغَرِيبِ ، وَالْعَجَبِ الْمُرِيبِ ،
أَنْ يَنْتَنِي الْغَضَنْفَرُ الْهَصُورُ^(١٨) وَيَنْقَادَ الْإِنْفُ النَّصُورُ ؟ وَأَنْتُمْ فِي صُورَةِ
الْإِنْسَانِ ، وَمَا بِكُمْ مِنْ فَضْلٍ وَلَا إِحْسَانٍ^(١٩) .

تَجَسَّدَ الْعَيْبُ الْاجْتِمَاعِي فِي عَدَمِ التَّرَاحُمِ بَيْنَ النَّاسِ وَقِسْوَةِ قُلُوبِهِمْ
حَيْثُ أَنَّ الْحَيَوَانَ فِي نَظَرِهِ أَرْحَمُ مِنْهُمْ وَأَرْقٌ ، وَهُوَ مَا جَعَلَهُ يَنْسَبُ الْفَضْلَ
وَالْإِحْسَانَ إِلَى الْأَسَدِ وَيَجَرِّدُهُمْ مِنْهُمَا .

وَكَانَتْ ثَنَائِيَّةُ "الْصَدَقِ وَالْكَذْبِ" مِنَ الْمَسَائِلِ الْاجْتِمَاعِيَةِ الَّتِي عَالَجَهَا
فِي مَقَامَاتِهِ شِعْرًا ، إِذْ قَالَ السَّدُوسِيُّ :^(٢٠)

الْصَّدَقُ بَرٌّ وَلَكِنْ	أَيْنَ الَّذِي لَا يَمِينُ؟!
وَفِي الرَّجَالِ هَزِيلٌ	وَفِي الرَّجَالِ سَمِينٌ
كُلُّ حَزْنٍ خُتُورٌ	أَيْنَ الْوَفِيِّ الْأَمِينُ؟!
دَعِ الزَّمَانَ وَدَعْنِي	فَإِنَّهُ لِي ضَمِينٌ
وَاحْذَرِ حُرُوبَ اللَّيَالِي	فَلِلَّيَالِي كَمِينٌ

^(١٦) السَّبْدُ مَا يَطْلُعُ مِنْ رُؤُوسِ النَّبَاتِ قَبْلَ أَنْ يَنْتَشِرَ وَالْجَمْعُ أَسْبَادٌ... يُقَالُ : بِأَرْضِ بَنِي

فُلَانٍ أَسْبَادٌ أَيُّ بَقَايَا مِنْ نَبْتٍ . لِسَانُ الْعَرَبِ : ٨٣/٢ - ٨٤ ، مَادَّةُ (سَبْد) .

^(١٧) يُقَالُ : تَلَبَّدَ الشَّعْرُ أَوْ الصُّوفُ وَالتَّبَدُّ أَيُّ تَدَاخَلَ وَلَزِقَ ، وَكُلَّ شَعْرٌ أَوْ صُوفٌ مُتَلَبَّدٌ

بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ فَهُوَ لَبْدٌ ، وَجَمْعُهُ أَلْبَادٌ . يَنْظُرُ : م . ن : ٣٣٣/٣ ، مَادَّةُ (لَبْد) .

^(١٨) الْهَصْرُ : الْكَسْرُ ، وَأَسَدٌ هَصُورٌ وَهَيْصَرٌ : يَكْسِرُ وَيُمِيلُ . يَنْظُرُ : م . ن : ٨٠٨/٣ ،

مَادَّةُ (هَصْر) .

^(١٩) الْمَقَامَاتُ لِلزُّومِيَّةِ : ٣٦٨ .

^(٢٠) م . ن : ١٨٥ .

فعلى الرغم من أنّ الصدق من الفضائل العليا كان الكذب متفشياً في المجتمع ، وقد كشفه الاستفهام (أين الذي لا يمين !؟) مومياً بذلك إلى طغيانه على الصدق، فضلاً عن أنّ شعره فيه إشارة إلى رذيلتي الغدر والخيانة في ضوء الشعور بندرة الوفيّ الأمين من الرجال .

وحذر السرقسطي من الخلق السيئ الذي يهتّم أركان المجتمع ولا يحقّق الألفة والوئام، فقال على سبيل الوعظ والإرشاد على لسان السدوسي وهو يوصي السائب وصاحبه :

((إِيَّاكُمَا وَالْمَزَاحَ، فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْإِنْتِزَاحَ، ثُمَّ اللَّجَاجَ وَالْمِرَاءَ، وَالْبَغْيَ وَالْإِفْتِرَاءَ، وَالظُّنُونَ الرَّوَّاجِمَ، وَالْخَطَرَاتِ الْهَوَاجِمَ، وَمِنْ كَرَمِ الْوِدَادِ، تَرْكُ الْإِسْتِدَادِ، وَصِدْقُ الطَّوِيَّةِ، يَبْعَثُ عَلَى السَّوِيَّةِ، وَمِنْ أَمْرِ الْبِرِّ، كَتْمُ السِّرِّ، وَالْبُخْلُ ذَاءً، وَالْكِبَرُ عِدَاءً، رَائِدُ الْبَغْضَاءِ، وَسَالِكُ الرَّمْضَاءِ، وَالتَّوَاضُّعُ وَالْإِغْضَاءُ صِنُونَانِ أَبَوَاهُمَا الْمَحَبَّةُ وَالْإِرْضَاءُ)) (٢١) .

نلاحظ في مقامته تراحم الصفات غير المحمودة التي نبّه إلى اجتنابها من مزاح وبغي وافتراء وكبر وغير ذلك ممّا لا يزيد المجتمع إلاّ تفتّناً .

وحثّ على عدم تتبّع عورات الناس لأنّ لكلّ إنسان عورات وزلاّت ، وليس على المعمورة امرؤ كامل، قال في "مقامة الدب" :

((فَتَأْمَلُنَّهُ وَتَأْمَلُ ، وَتَلْفَفَ فِي كِسَائِهِ وَتَزَمَلْ ، وَأَنْشَأَ يَقُولُ : (٢٢)

(٢١) م. ن : ٤١٤ .

(٢٢) م. ن : ٣٣٢ .

يَا أَيُّهَا النَّاطِرُ فِي عَيْنِنَا لَا تَنْسَ مِنْ عَيْنِكَ مَا لَا تَرَى
وَالْمَرْءَ مِرَاةَ أَخِيهِ فَلَا^(٢٣) يَغْرُرُكَ مِنْ قَوْسِكَ مَا وَتَرًا
وَكُلُّ ذِي فَضْلٍ لَهُ نَقْصُهُ وَلَوْ غَدَا فِي بَاسِهِ عَنَتَرَا
أَغْضُ جُفُونَنَا عَنْ أَخِي عَنَرَةً أَطَالَ مِنْهُ الدَّهْرُ أَوْ بَتَرَا

نجد أن هناك ترابطا وتجانسا بين فني الشعر والنثر، والتجانس (أن يكون النصّ النثري والشعري حالة من التجانس والتلاحم بينهما، فيأتي النصّ الشعري متمما للنصّ النثري)^(٢٤) فالسائب تأمل في وجه السدوسي الذي كان هو الآخر ينظر في وجه السائب إلا أن السدوسي بظننته وفراسته عرف بما يفكر فيه السائب من الحيل التي يخلقها السدوسي ليظفر بعطايا الناس، فجاء الشعر متطرقا إلى مسألة النظر في العيوب، أي متطرقا إلى نقد اجتماعي، وهو أن يتتبع المرء عورات أخيه وينسى عيوبه، وبيّن أن المرء حين يغض الطرف عنها ويكون مِرَاةَ أَخِيهِ ، يبصره ويقومه عندئذ يتم الإصلاح والتآلف في آن واحد .

ومن الجوانب الاجتماعية التي وظفها السرقسطي في مقاماته نقد الجانب القضائي، وذلك في "مقامة القاضي" حيث نقد شخصية القاضي المرتشي والعاملين بين يديه الذين شاركوه في الفساد، فالقضاء الذي يجب أن يتصف بالعدل والنزاهة طرأ عليه الفساد الأخلاقي، قال القاضي مخاطبا السجّان :

(٢٣) اقتبس جزءا من الحديث الشريف : (المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن، يكفّ عليه ضيعته ويحوطه من ورائه) . سنن أبي داود : ٤ / ٢٨٠ ، رقم الحديث (٤٩١٨) .

(٢٤) المقامات اللزوميّة، دراسة أسلوبية : ١٦٦ .

((يَا أَخَا الْمُجَانِّ، بَلَّغْنِي أَنَّكَ تُسَاهِمُ الْقَوْمَ فِي الْغَدَوَاتِ وَالْعَشَوَاتِ،
وَتُسَامِحُ فِي الْقَهَوَاتِ وَالنَّشَوَاتِ، وَأَنْ لَكَ عَلَى ذَلِكَ حِذْرًا، مَا سَمِعْتُ مِنْكَ
فِيهِ عَذْرًا، وَمَا الَّذِي حَمَلَكَ عَلَى ذَلِكَ وَجَرَأَكَ، وَخَلَصَكَ مِنْ هَذِهِ التَّبِعَةِ
وَبَرَأَكَ ؟ وَهَلَّا عَرَفْتَنَا بِمَا صَنَعْتَ، وَأَذَيْتَ مَا جَمَعْتَ وَمَنَعْتَ، تَخْتَصُّ بِهِ
ذُنُوبَنَا اخْتِصَاصًا، وَلَا تَخَافُ اقْتِصَاصَ، وَاللَّهِ لَا بَرَآكَ وَلَا نَجَاكَ، وَلَا
أُطْمَعُكَ وَلَا رَجَاكَ، إِلَّا أَنْ تُسَلِّمَ كُلَّ مَا فِي يَدَيْكَ، وَتَتَخَلَّى عَمَّا لَسَدَيْكَ، وَإِلَّا
فَالْحَدِيدُ، وَالسَّوْطُ الْجَدِيدُ، حَتَّى تَعْلَمَ ذُنُوبَكَ، وَتَتَجَرَّعَ مِنَ الذُّلِّ ذُنُوبَكَ^(٢٥)،
(قال): فَتَضَاعَلْ لَدَيْهِ تَضَاوُلَ الصَّبِيِّ، وَأُظْهِرَ لَوْثَةَ^(٢٦) الْغَبِيِّ، وَأَعْرَبَ
وَأَعْجَمَ، وَرَدَّدَ وَجَمَّعَ، وقال : إِنَّ الَّذِي نَصَّ مِنْ ذَلِكَ وَحَصَلَ، قَدْ خَلَصَ
إِلَيْكَ وَوَصَلَ، عَلَى يَدَيِ الْكَاتِبِ، وَقَدْ زَعَمَ أَنَّهُ مِنَ الرَّائِبِ))^(٢٧) .

ونود الإشارة إلى أن فساد القضاء وتواطؤ العاملين مع القضاة
يندرج ضمن الموضوعات الاجتماعية وليس كما ذهب أحد الباحثين إلى
عده موضوعا سياسيا^(٢٨)، لأن منصب القاضي منصب اجتماعي ينظر في
مشكلات المجتمع، ولو كان القضاء موضوعا سياسيا ما تولى منذر بن
سعيد البلوطي (ت ٣٥٥هـ) الظاهري المذهب قضاء الجماعة بقرطبة في
عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر (ت ٣٥٠هـ) إذ كان المذهب المالكي

(٢٥) الذُّنُوبُ : الذُّلُّ فيها ماء... وقيل : هي الدلو المملوء . لسان العرب : ١ / ١٠٨٠،
مادة (ذنب) .

(٢٦) لَوْثَةٌ : الاسترخاء والبطء... ورجلٌ فيه لَوْثَةٌ أي استرخاء وحمق . م . ن : ٣ /
٤٠٨، مادة (لوث) .

(٢٧) المقامات اللزومية : ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٢٨) ينظر: المقامات اللزومية، دراسة أسلوبية : ١٦ - ١٧ .

المذهب السائد في الأندلس ، بمعنى أن اختلاف المذهب لو كان سياسيا لشكل تعيين البلّوطي قاضيا للجماعة خطرا على ملك الدولة ولكن المذهب يتعلّق بمسائل الدين وأمور الحياة .

وثمة شخصية في المقامة شاركت القاضي في الظلم ، وهي شخصية الكاتب ، وقد أراد السرقسطي من خلال هذه الشخصية أن يصبّ نقده وتوبيخه على القاضي الذي خان أمانة مهنته ، قال الكاتب متجرّئا على القاضي :

((إذا كُنْتَ تُعْنَى بِالْجَلِيلِ وَالْحَقِيرِ، وَتَبْحَثُ عَنِ الْفَتِيلِ وَالنَّقِيرِ،
وَتُذَكِّي عَلَيْنَا عُيُونَكَ ، وَتَسْتَوْفِي مِنَّا ذُبُونَكَ ، وَتُرْهِقُنَا عُسْرًا ، وَلَا تُوسِعُنَا
يُسْرًا، وَنَحْنُ نَطْلُعُ عَلَى هَنَوَاتِكَ، وَنُغْضِي عَلَى هَفَوَاتِكَ، وَكَمَا نَسْتُرُ عَلَى
عَوْرَاتِكَ ، كَذَلِكَ لَا نَصْبِرُ عَلَى بَدَرَاتِكَ^(٢٩)، فَإِنَّكَ الَّذِي لَا يَكْفِيهِ قَلِيلٌ وَلَا
كَثِيرٌ ، وَلَا يَسْلَمُ مِنْ ظُلْمِهِ خَسِيسٌ وَلَا أَثِيرٌ ، تُسَاهِمُ فِي الثَّرَاثِ، وَتُزَاحِمُ
فِي الْاِحْتِرَاثِ ، وَتَسْتَمْطِرُ مِنْ صَيِّبٍ وَجْهَامٍ، وَتَضْرِبُ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ
بِقَاصِلِ^(٣٠) وَكِهَامِ^(٣١) ، تَلْمَحُ الدَّرْهَمَ، فَتَرْكَبُ الْأَيْهَمَ ، وَتَرَى الدِّينَارَ، فَتَقْتَحِمُ
النَّارَ، لَا تُبَالِي الْعَارَ، وَلَا تَرُدُّ الْمُعَارَ))^(٣٢) .

(٢٩) البدرات : البذرة : كيس فيه ألف أو عشرة آلاف سُميت بِبَذَرَةِ السَّخْلَةِ، والجمع البذور. لسان العرب: ١ / ١٧٤، مادة (بذر) .

(٣٠) القَصْلُ : القطع، يقال : سيفٌ قاصِلٌ أي قاطع . ينظر: م. ن : ٣ / ١٠٥، مادة (قصل) .

(٣١) الكهام : السيف الذي لا يقطع . ينظر: م. ن : ٣ / ٣٠٩، مادة (كهـم) .

(٣٢) المقامات اللزومية : ٢٢٧-٢٢٨ .

انقسم قوله إلى أسلوبى المخاطب والمتكلم، وبانت عليهما ملامح الحاجة والتفنيد في ضوء الابتداء بأسلوب الشرط (إذا) واستعراضه منهج القاضي التنظيري المتمثل باقتفاء المثل العليا والإتيان بما يخالفه في الواقع العملي من تقصير وفساد، ويُفتَح جوابُ الشرط بالتوكيد (فإنَّك) أي إقرار حقيقة مؤكدة لا يعترىها ريبٌ لأنها مستندة إلى رصدٍ وملاحظة دقيقين من السرقسطيني، وهو طمع القاضي الذي قاده إلى ارتضاء الرشوة، والظلم، وبخس الناس أشياءهم، وكان الطمع واضحا بالألفاظ الدالة على القضايا المادية (البدرات، التراث، الاحتراث، الدرهم، الدينار) .

وكان أسلوب المتكلم قد جاء بصيغة الجمع أي الكثرة (نطلع، نغضي، نستّر، نصبر) وهو تعبير عن تجرؤ الكاتب وعدم خوفه من العواقب أي أنه كان يتحدّث من منطلق القوة، وتعبير أيضا عن افتضاح أمر القاضي عند الناس جميعا، أمّا مجيء أسلوب المخاطب بصيغة المفرد (تُعنى، تبحث، تُذكي، تستوفي، تُرهب، توسع) فقد عبّر عن موقف القاضي المهين المغلوب على أمره كالواحد أمام الكثرة، فضلا عن أنّ الإهانة كانت صريحة بالألفاظ (هَنَوَاتك، هَفَوَاتك، عَوَرَاتك) .

وصور الطباق (قليل ، كثير) و(صيّب ، جهام) نوازع النفس الإنسانية، فهي لا بقليل تنقع ولا بكثير تشبع، أمّا الطباق (خسيس، أثير) و (قاصل، كهام) فبين أنّ الظلم والفساد قد نالا من جميع أفراد المجتمع، شريفها ووضيعها وبشتى الأساليب غير الشرعية، وبالتالي فإنّ القطعة النثرية بأساليبها المتنوعة لمحت إلى اختلال الموازين في المؤسسة القضائية التي يعمّها الفساد من ذهاب هيبة القاضي وتجروء من أدنى منه رتبة عليه .

وكان موضوع البخل من الموضوعات المتناولة في المقامات

اللزومية، قال السدوسي في "مقامة الحمامة" : (٣٣)

أَيُّهَا الْبَاخِلُ عَنْ دِرْهِمِهِ سَوْفَ يُبْتَلَى بِبَاخِلٍ عَمَّا احْتَجَنَ
وَهُوَ الْمَالُ فَظِلُّ زَائِلٍ كَذَّبَ الْمَالُ أَخَاهُ وَمَجَنَ
بَيْنَمَا يَحْتَلِبُ دِرًّا حَاشِكًا (٣٤) قَفَّ (٣٥) مَرَعَى مِنْ حُلُوبٍ فَوَجَنَ
كَمْ خَفِيفٌ بَلْبِلٌ (٣٦) فِي رَوْقِهِ أَكَلَ الدَّهْرُ عَلَيْهِ فَعَجَنَ

إذ حارب البخل في ضوء تبينه أن الباخل سوف يُبْتَلَى بما بخل به لأنّ المال مرتهن بزوال والدهر متقلب بالمرء بين الفقر والغنى وأنّ كلّ ما يجمعه البخيل سيفارقه لحظة مماته، أمّا في الآخرة فإنّه سوف يُسأل عن ذاك المال كيف جمعه ؟ وفيمْ أنفقّه ؟ وبالتالي يُطَوَّق بما بخل به كما قال جلّ وعلا ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعبابٍ أليمٍ ﴾ (التوبة : ٣٤) وكلّ ذلك لمحناه في قوله (كَذَّبَ المال أخاه) لأنّ المال يصدق صاحبه حين يُكسَب بالحلال ويُنفق فيما هو أهل للإنفاق فيكون عندئذ حجة له وليس عليه .

وبذلك حاول السرقسطيّ تطهير النفس الإنسانية من هذه الرذيلة، وعدّد الآثار السيئة التي يتركها البخل في النفس والمجتمع فقال على لسان

(٣٣) م. ن : ٣٥٣ .

(٣٤) الْحَشَكُ شِدَّةُ الدَّرَةِ فِي الضَّرْعِ وَقِيلَ : سُرْعَةُ تَجَمُّعِ اللَّبَنِ فِيهِ . لِسَانُ الْعَرَبِ : ٦٤٥/١ ، مَادَّةُ (حَشَك) .

(٣٥) قَفَّتِ الْأَرْضُ تَقَفَّ قَفًّا : يَبْسُ بَقْلُهَا وَكَذَلِكَ قَفَّ الْبَقْلُ . م. ن : ١٣٨/٣ ، مَادَّةُ (قَفَف) .

(٣٦) يُقَالُ : رَجُلٌ بَلْبِلٌ أَيْ خَفِيفٌ ظَرِيفٌ . يَنْظُرُ : م. ن : ٢٦٢/١ ، مَادَّةُ (بَلَل) .

السُدُوسِيّ : ((وَمَا يَنْفَعُ الْإِنْفِطَاعُ، وَالشُّحُّ مُطَاعٌ، وَهَيْهَاتَ الْمُرْتَبَعُ، وَالْهَوَىٰ مُتَّبَعٌ، وَأَنْتَى الْإِنْجَابُ، وَقَدْ سَدَّكَ الْإِعْجَابُ، إِنَّ الْبُخْلَ لَدَاءٌ أَدْوَاءُ، وَخُلِقَ أَسْوَاءُ، رَأْسٌ فِي الْمَلُومِ، وَخَزِيٌّ فِي الْمَقَاوِمِ، يُقَبِّحُ الْجَمَالَ، وَيَنْقُصُ الْكَمَالَ، وَوَرَاءَهُ الْحِرْصُ وَالطَّمَعُ، وَأَمَامَهُ الْخَبْلُ وَالزَّمَعُ^(٣٧)، يَحْسِبُ نَفْسَهُ غَنِيًّا وَهُوَ الْفَقِيرُ، وَيَرَى أَنَّهُ الْجَلِيلُ وَهُوَ الْحَقِيرُ، لَا يَسْمُو إِلَيْهِ أَمَلٌ، وَلَا لَهُ فِي الْمَجْدِ نَاقَةٌ وَلَا جَمَلٌ^(٣٨)))^(٣٩) .

ولا نجد تناقضا بين ذمه البخل وبين قوله في "المقامة القردية"^(٤٠):

وَاللّٰهُ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ صَاحِبٍ إِلَّاكَ يَا دِرْهَمُ وَافِي الذَّمَامِ

أو قوله على لسان السُدُوسِيّ يخاطب السائب في "المقامة البائية"^(٤١):

وَالْمَالُ أَخٌ إِنَّ مَالَ أَخٍ أَوْ عَاقَكَ مِنْ دَهْرٍ عُقْبُ

فاتخاذ المال صاحبا وأخا لا يصرح ببخله لأن موقفه من البخل

واضح، وإنما يفسر افتقاده الصحبة والخلان، إذ كان المال أوفى منهم، لأن

المال لا يخذله في النوائب والأزمات مثل ابن آدم بدليل قوله:^(٤٢)

وَكَيْفَ تَرْجُو مِنْ خَلِيلٍ هَوَىٰ وَأَنْتَ فِي أَرْزَمِهِ خَاذِلُ

فضلا عن أن طلب المال ليس مذموما إذا كان على سبيل الاتخار

^(٣٧) الزَّمَعُ : رِذَالُ النَّاسِ وَأَتْبَاعُهُمْ ... والجمع أزماع . م . ن : ٤٥/٢ ، مادة (زمع) .

^(٣٨) تضمين للمثل القائل: (لا ناقتي في هذا ولا جملي). مجمع الأمثال : ١٦٦/٣ ، رقم

المثل (٣٥٣٨) .

^(٣٩) المقامات اللزومية : ٢١٥ .

^(٤٠) م . ن : ٣٦٠ .

^(٤١) م . ن : ٤٨٧ .

^(٤٢) م . ن : ٤٢٢ .

بُغية التهيؤ والاستعداد لأيام الشدائد والقحط، وهو يعدّ وسيلة لدوام العيش
الرغيد، قال في مقامة القاضي: (٤٣)

إِذَا مَا الْمَالُ لَمْ يُسْعِدْ	فَمَا غَيْلَانَ (٤٤) مِنْ مَيِّ (٤٥)
فَمَا عِزِّي وَمَا ذُلِّي	وَمَا نُطْقِي وَمَا عِيِّي
فَلَا تَخْزَنَ عَلَى مَيِّتٍ	وَلَا تَطْرَبْ إِلَى حَيٍّ
وَإِنْ دَهْرٌ لَوَى ذَنْبًا	فَطَاوَلَهُ عَلَى اللَّيِّ
وَكُنْ كَالشَّمْسِ فِي حَالِيْ	لَكَ مِنْ ظِلٍّ وَمِنْ فَيٍّ
فَمِنْ أَرْضٍ إِلَى أَرْضٍ	وَمِنْ حَيٍّ إِلَى حَيٍّ
وَإِنَّ الْحَازِمَ يَقْطَعَا	نَ ذُو نَشْرِ وَذُو طَيٍّ

وقد بينت استعارته الذنب للدهر أن الأيام لا تستقيم أحوالها مع الناس
كما في ذنب الكلب مثلاً من اعوجاج دائم وعدم استقامة، لذلك وعظ المرء
بمطاوله الدهر وعدم القعود عن كسب الرزق، فالحياة الكريمة مطلب عزيز
لا يتحقق إلا بالعمل الدؤوب والعناء، فجاء بتشبيه الإنسان بالشمس التي
لا تتوقف عن الحركة شرقاً وغرباً ليبث التشبيه في النفس الحيوية والنشاط .

(٤٣) م. ن : ٢٣١ .

(٤٤) هو أبو الحارث غيلان بن عُقبة بن بهيش المعروف بذي الرُّمّة، أحد فحول
الشعراء، وأحد عشاق العرب المشهورين، وحببته مَيّة بنت مقاتل . تنظر
ترجمته في : الشعراء والشعراء : ١/٥٣١-٥٤٣ . وينظر : وفيات الأعيان :
١١ / ٤ - ١٧ .

(٤٥) مَيّة بنت مقاتل بن طلحة بن قيس بن عاصم المنقري، وقيس بن عاصم هو الذي قدّم
على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في وفد بني تميم فأكرمه... وكان ذو الرُّمّة
كثير التشبيب بها في شعره . وفيات الأعيان : ١١ / ٤ .

وفي البيت الذي يلي التشبيه جاءت التراكيب (من أرض إلى أرض)، (من حي إلى حي)، والطبي والنشر مُلَمَّحة بالحركة والنشاط وكأنَّ الشعر في أبياته الأخيرة يتحرَّك منسجماً في ذلك مع المستوى الصوتي ، فالبحر الذي نظمت عليه القصيدة من البحور المجزوءة وهي ثلاثم مضمون الحركة، وبالتالي جسَّد شعره صراع الإنسان مع الأيَّام للوصول إلى السعادة وإلى حياة كريمة لا إذلال فيها، أي أنَّ شعره حارب عيباً اجتماعياً وهو تقاعس الإنسان وقعوده عن العمل .

وهكذا دعا إلى السعي والاجتهاد ومجارات الدهر عند الرزايا والتقلُّ شرقاً وغرباً طلباً للرزق، وأن لا يبالي المرء من النوازل لأنَّ الليالي لم تدع أحداً، قال السدوسي في "المقامة الهمزية" :^(٤٦)

أَيُّ بَاقٍ عَلَى اللَّيَالِي مُقِيمٌ لَمْ تَنْلُ النِّعْمَاءُ وَالْبِأْسَاءُ ؟
لَا تُبَلِّ فِي الزَّمَانِ مِنْ غَدْرِ قَوْمٍ أَحْسَنُوا فِي جَوَارِهِمْ أَوْ أَسَاؤُوا
وَأَطْلُبِ الرِّزْقَ بَيْنَ قَارٍ وَبَادٍ إِنَّمَا يَأْلَفُ النِّيُوتَ النَّسَاءُ

فلزوم الدار تحت الفيء والظلال انتظاراً للرزق ليس من شيم الرجال، وإنما المرأة من تألف البيت، وهو تمثيل مُجدٍ في استهزاء الخامل لئلاً يتشبه بالنساء ، فيهبَّ من رقدته ويقطع الفيافي طالباً الحياة الكريمة ، وتلك سجيَّة الأحرار، حيث قال :^(٤٧)

(٤٦) المقامات اللزومية : ٤٧٩ .

(٤٧) م. ن : ١٠٤ .

وَالْحُرُّ مَنْ يَأْلَفُ الْهَجِيرَ وَلَا
أَمَّا تَرَى الْمَاءَ فِي قَرَارَتِهِ يُجْفَى وَخَيْرُ الْمِيَاهِ ذُو الْغَلْلِ^(٤٨)

ومن نقده الاجتماعي الذي تناوله في مقاماته النهي عن الشيء والإتيان به، وكثرة الأقوال بلا أفعال، والعود للفتيا من ليس أهلا لها، ولعله يتعرض في ذلك إلى الفقهاء، قال السدوسي :

((مَا أَقْبَحَ بِالْمَرْءِ يَنْهَى عَنِ الشَّيْءِ وَهُوَ يَأْتِيهِ^(٤٩))، وَيَسْأَلُهُ الْجَاهِلُ وَبَغِيرِ عَمَلِهِ يُفْتِيهِ ، أَيُّ شَيْءٍ أَعْدَى عَلَى الْإِنْسَانِ، مِنْ خَطَلِ اللِّسَانِ ؟ يَقُولُ مَا لَا يَفْعَلُ، وَيَجْعَلُ نَفْسَهُ حَيْثُ لَا يُجْعَلُ، لَقَدْ رَضِيَ بِالْخِزْيِ وَالْعَارِ، مَنْ ادَّعَى التَّقَى وَهُوَ مِنْ ثَوْبِهِ عَارٍ))^(٥٠) .

وفي موضوع الرياء قال :^(٥١)

أَسْمَعُ قَوْلًا وَلَا أَرَى عَمَلًا
لَيْسَتْ ثَوْبُ الرِّيَاءِ مُشْتَمَلًا
فَكَيْفَ تَرْجُو بِرَّكَهٍ أَمَلًا ؟
يَا بئْسَ مَا ضَمَّ مِنْكَ وَاشْتَمَلًا

^(٤٨) الغلّ : الماء الذي يتغلل بين الأرض... وقيل: الماء الظاهر الجاري، وقيل: هو الظاهر على وجه الأرض ظهورا قليلا وليس له جرية فيخفى مرة ويظهر مرة .
لسان العرب : ١٠٠٩/٣ ، مادة (غلل) .

^(٤٩) ينظر قول الشاعر :

لَا تَنَّةَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلُهُ
عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ

ديوان أبي الأسود الدؤلي : ١٦٥ .

^(٥٠) المقامات اللزومية : ٢١٤ .

^(٥١) م. ن : ٢١٥ .

إذ صرّح في شعره عن خديعة من قعدوا للوعظ والإرشاد مرّتين
الناس بالدين وهم منطوون على شرّ وخداع، فقال محذراً من أولئك النّلة
في "المقامة الجيمية" : (٥٢)

وَاحْتَرَسُ مِنْ خِدَاعِ قَوْمٍ ذُنَابٍ وَسِمُوا بِالْوُعَاطِ وَالْحُجَّاجِ
طَالَ هَذَا الْعَنَاءُ بَيْنَ الْبَرَايَا وَالْمُعْنَى مِنْ رَأْيِهِ فِي لَجَاجِ

وكان السرقسطيّ يعلم أنّ مواقفهُ النقدية إزاء الأحداث الاجتماعية قد
جلبت سخط الآخرين عليه، وجعلته غير محبوبٍ عندهم لكنّ الذي أسلاه في
محنته إيمانه بأنّ الله تعالى راضٍ عنه، قال على لسان السدوسيّ
مخاطباً السائب : (٥٣)

وَلَا تَكُنْ ذَا عَيْتَاءٍ عَنِ الْوَرَى وَاعْتِرَاضٍ

.....
مَا ضَرَرَنِي سُخْطُ قَوْمِي وَاللَّهُ عَنِّي رَاضٍ

نذرة الصداقة والصديق :

شغل موضوع الصداقة والصديق حيزاً ليس قليلاً في مقامات
السرقسطيّ استدعى الوقوف عنده وتحليله ودراسته، وقد بيّن معاناته
المتّصلة في الشعور بالحرمان من الأصدقاء ومحاولة البحث عن رفيق
دربٍ يبادله المحبة ويجعله يحسن بألفة المجتمع لأنّه كان يشعر (بالمنفى
الروحيّ) (٥٤) ، فضلاً عن معاناة الخوف من الناس وتوقع المكروه منهم،

(٥٢) م. ن : ٤٩٣ .

(٥٣) م. ن : ٣٨١ .

(٥٤) العزلة والمجتمع : ٩٣ .

لذلك تجسّدت تجربته القاسية في حاجته إلى خلٍّ يختاره من وسَطٍ يصعب العيش معهم .

وموضوع اختيار الصديق ليس سهلاً في كلِّ زمان ومكان ولا سيما عند تدهور أوضاع المجتمع فعندئذ تتحوّل الصداقة إلى أزمة وغربة، وقد جاء في رسالة الصداقة والصديق ما قيل لفيلسوف: (مَنْ أطول الناس سفراً ؟ قال : مَنْ سافر في طلب صديق)^(٥٥)

وكان السرقسطيّ يتقلّب في بلاد الأندلس طلباً للعلم، وقد كثرت بهذا التجوال تجاربه مع الآخرين ، وعلى الرغم من ذلك لم يجد له صديقاً أو حبيباً، إذ قال في مقاماته "البائية" على لسان السدوسيّ :

((فَإِنِّي قَدْ جَرَبْتُ كُلَّ التَّجْرِيبِ، وَأَمْنَعْتُ فِي النِّزْوَحِ وَالتَّغْرِيبِ، وَصَاحَبْتُ الْقَبَائِلَ وَالشُّعُوبَ، وَأَفْلَيْتُ مِنْ يَدَيَّ شُعُوبَ^(٥٦)، فَمَا ظَفَرْتُ بِحَبِيبٍ، وَلَا عَثَرْتُ عَلَى لَبِيبٍ، وَلَا حَصَلْتُ إِلَّا عَلَى عِنَادٍ نَاصِبٍ، وَشَقَاءٍ وَاصِبٍ، وَبَذَلِ الْمَحْضِ وَاللُّبَابِ، فِي السَّرَابِ وَالْيَبَابِ، كَأَنَّمَا أَلَمَسْتُ ظَهَرَ حُبَابٍ، أَوْ أَجْمَعُ كَفِّي عَلَى حُبَابٍ، وَمَا سِمْتُ الصَّاحِبَ قَطُّ عَتَابًا، بَلْ أَوْسَعْتُهُ إِرْضَاءً وَإِعْتَابًا))^(٥٧) .

^(٥٥) رسالة الصداقة والصديق : ٥٤ .

^(٥٦) شعُوب : المنية، يقال : شَعَبْتُهُمُ المنية أي فرقتهم . ينظر: لسان العرب :

٣٢١/٢ ، مادة (شعب) .

^(٥٧) المقامات اللزومية : ٤٨٦ .

والذي تزداد تجاربه مع أفراد مجتمعه لابد أن يصيبه شيء من ظلمهم لذلك قال السدوسي مخاطبا السائب: (٥٨)

لَمْ تَذَرِ مَا الدَّهْرُ وَلَا مَا الْوَرَى؟ فَأَنْتَ غِرٌّ بَيْنَهُمْ يَافِعُ
مَنْ خَالَطَ النَّاسَ فَلَا غَرَوْ أَنْ يَصْفَعَهُ مِنْ كَيْدِهِمْ صَافِعُ
ومما وجده من المخالطة ووثقه في مقاماته خذلان صاحب أخاه في وقت الأزمات وعدم الشعور بكربته، ومعلوم أن الصديق يُعرف عند الشدائد، قال السدوسي: (٥٩)

كَمْ لَكَ يَا سَائِبُ مِنْ عَاذِلٍ وَأَنْتَ فِي فِعْلِي ذَا عَاذِلٍ؟
قَدْ كَانَ ذَلِكَ الْعَذْلُ أَوْلَى بِنَا لَوْ أَنَّكَ الْوَاهِبُ وَالْبَاذِلُ
وَكَيْفَ تَرْجُو مِنْ خَلِيلٍ هَوَى وَأَنْتَ فِي أَرْمَتِهِ خَاذِلٌ؟!
لِلَّهِ اللَّهُ أَخُو كُرْبَةٍ قَدْ نَامَ عَنْهَا الْفَارِخُ الْجَاذِلُ
ووجد السرقسطي صعوبة في الانسجام مع المجتمع، فقد كان حظ تجربته الاجتماعية أن يرى الوجه العابس، وذا المكر والغدر، ومن ليس له إخاء ولا يحفظ عهدا، قال السائب :

((رَمَتْ بِي رَوَامِي الْأَعْوَارِ، إِلَى أَرْضِ الْأَهْوَارِ، وَقَدْ وَقَفْتُ فِي مَوَاقِفِهَا الْجُدُودُ، وَضَنْتُ بِدِرْهَا الْحُلُوبُ وَالْجُدُودُ^(٦٠)، وَعَثَرْتُ بِي مِنَ الْجَدِّ عَائِرٌ، وَنَثَرَ شَمْلِي مِنَ الدَّهْرِ نَائِرٌ، لَا أَبْصِرُ وَجْهًا إِلَّا عَابِسًا، وَلَا أَهْصِرُ

(٥٨) م. ن : ٢١٦ .

(٥٩) م. ن : ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٦٠) الجدود : يقال : ناقة جدود إذا انقطع لبنها، والجدود أيضا النعجة التي قل لبنها . ينظر: لسان العرب: ١/٤١٤ ، مادة (جدد) .

غُصْنَا إِلَّا يَابِسًا، أَلَا قِي النَّاسَ ذُبَا خَاتِلًا، أَوْ قِرْنًا^(٦١) قَاتِلًا، يَكْلَحُ وَيُكَاشِرُ،
وَلَا يُوَآخِي وَلَا يُعَاشِرُ^(٦٢) .

وأكثر ما يقسو على المرء ويؤلمه أن يفجع من أحبته، فإن ذلك
يترك جرحا نفسيا ونظرة تشاؤمية تجعله لا ينظر في الحياة إلا السواد،
ونلاحظ ذلك في قول السدوسي مخاطبا السائب في "المقامة النجومية":^(٦٣)

لَا تَرْكَبِ الْبَحْرَ وَارْهَبْ	إِنْ عَبَّ مِنْهُ عُبَابٌ
النَّاسُ أَغْدَرُ شَيْءٍ	لَا سِيَّمَا الْأَحْبَابُ
وَلَيْسَ فِي الْأَرْضِ حُرٌّ	الدَّارُ قَفَرٌ يَبَابُ
وَأَصِلْ خَلِيلَكَ غِبَا ^(٦٤)	فَوَصِّلْكَ الْإِغْبَابُ
وَإِنْ حَلَلْتَ بِدَارٍ	فَلَا يَطُلْ الْبَابُ

شبهه السرقسطي مخالطة الناس بركوب البحر ليزرع الحذر
والخوف في النفس عند معاشرتها الآخرين لأنه سوف يرى فسيهم من
لا عهد له ولا أمان، وقد عبّر عن ذلك لفظاً (البحر) لما فيه من مكر
وغدر، وكما قال الشاعر:^(٦٥)

ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهَا أَمَانُ الْبَحْرُ وَالسُّلْطَانُ وَالزَّمَانُ

(٦١) يقال: رجلٌ قارِنٌ أي ذو سيف ونبل، فالقرن يعني السيف أو النبل. ينظر: م. ن. :
٧٦/٣ ، مادة (قرن) .

(٦٢) المقامات اللزومية : ٢٠٨ .

(٦٣) م. ن. : ٢٩٩ .

(٦٤) اقتباس من الحديث الشريف : (زُرْ غِبَا تَزِدْ حُبَا) . المستدرك على الصحيحين :
٣ / ٣٩٠ ، رقم الحديث (٥٤٧٧) .

(٦٥) نفح الطيب : ٨ / ١٣٩ .

ولم يكفه الإيماء إلى الغدر بلفظ البحر لأن الغدر كان أكبر من أن يضمه صدره كونه وقع من أربة وليسوا غرباء، فجاء بلفظ (أغدر) لتتطلق من خلاله شكواه وحسراته، وقد كان لذلك الغدر أثر بليغ في نفسه انسجم وصيغة التفضيل، وقد وصل به إلى التحامل على مجتمعه فأصبح لا يرى على الأرض حراً وهي المعمورة بشراً، فالنظرة السوداوية واضحة في نفيه بـ (ليس) وجود خلل مؤلف، واستخدامه أسلوب التقديم والتأخير (في الأرض حراً) ليؤكد إحساسه بخلو الدار من الصديق، ثم كرر المعنى بأسلوب الابتداء وهو أن الأرض قفر يباب لا أربة فيها .

وبعدها انتقل إلى موضوع زيارة الأخوان واعطا بأسلوب الأمر (واصل) بزيارة الغب، وهي المواصله بين حين وآخر وليس بصورة مستمرة مستعينا بالحديث النبوي (زُرْ غِبًّا تَزِدُّ حُبًّا) وذلك لتبقى المودة والشوق، وقد أكد ذلك في موضع آخر قائلاً : ((وَكَلَّمَا زَادَ الْحُبُّ وَجَبَ الْغَبُّ))^(٦٦) حتى لا يشوب العلاقة الملل أو الضجر، لأن الملل يقود إلى الجفاء والجفاء ينذر الصحبة بالافتراق، بدليل قوله :^(٦٧)

وَالضَّيْفُ إِنْ طَالَ مَكُثُهُ غَرَضٌ يُرْمَى بِهِمُ الْجَفَاءُ وَالْمَلَلُ

ثم نهى عن المكوث طويلاً عند الزيارة لئلا يصبح الزائر ثقيلًا ويقل، ولسنا نعلم أكان السرقسطي يكثر من زيارة أحبائه فانتقد أو جهت الملامة إليه أم أنه كان يعاني من كثرة زيارة الآخرين له؟ والذي

(٦٦) المقامات اللزومية : ٤٦٢ .

(٦٧) م. ن : ١٠٤ .

يعيننا أنّ القصيدة كانت درسا اجتماعيا تلاءم وطابع الوعظ والإرشاد الذي غلب عليها، وهو الدعوة إلى الوئام الاجتماعي وتقوية نسيج العلاقات بين الأفراد بعيدا عن الفرقة وبغض أحدهم الآخر.

وبسبب غدر الأحبة وفقدان الخليل الوفي وصلت الحال به إلى القول بترك الوفاء ، قال السدوسي في "المقامة الجنية" :^(٦٨)

تَرَكُ الْوَفَاءَ وَقَاءَ	وَأَيْنَ مِنْكَ الصَّقَاءُ ؟!
كَلَفْتُ بِالْبِرِّ ذَهْرًا	حَتَّى اسْتَقَاضَ الْجَفَاءُ
نَفْسِي الْفِدَاءُ لِحُرٍّ	وَمَا لِحُرٍّ كَفَاءُ
قَدْ كَانَ يُقْنَعُ مِنِّي	مِنَ الْوَفَاءِ الْفَفَاءُ ^(٦٩)
لَكِنَّ ذَهْرَكَ هَذَا	سَيَلَّ بِنُوءِ جَفَاءُ
وَكَمْ عَمِرْتُ وَشَأَنِي	مَبْرَةً وَاحْتِفَاءُ
فَمَا ظَفَرْتُ بِحُرٍّ	يَكُونُ مِنْهُ وَقَاءُ

نجد موضوع المقامة الجنية يقوم على فكرة احتيال السدوسي مدعيًا براعته في الطبّ الروحانيّ ومعرفته بتكليم الجنّ وإخراجه من الممسوس أو المتلبّس به ليشير المقاميّ بذلك إلى الأساليب الخداعة التي يسلكها بعض الأشرار لتنهال عليهم الهبات والأموال، ثمّ تحوّل من موضوع الحيلة والمكر ليختم مقامته بشعر لا علاقة له بموضوع الخديعة وهو "الوفاء

(٦٨) م. ن : ٤٣٠ .

(٦٩) اللّفاء : الشيء اليسير القليل . ينظر : لسان العرب : ٣/ ٣٨٣ ، مادة (لفا) . وقد ضمّن السرقسطي في شعره المثلّ القائل : (رَضِيَ مِنَ الْوَفَاءِ بِاللِّفَاءِ) . مجمع الأمثال : ٢ / ٥١ ، رقم المثل (١٦٠٤) .

والصحبة " ، وهذا يقودنا إلى القول :

إنّ موضوع الصداقة كان يشكّل عقدةً نفسيةً استبدّت في نفس السرقسطي بحيث كانت تلاحقه في كتاباته المقامية التي لا تمتّ بصلة إلى مضمون الصداقة، وسوف نلاحظ تلك العقدة أيضا في تطرّقه إلى الصحبة في مقامته القردية .

وقد برز في أبياته التشاؤم والشكوى في آنٍ واحدٍ، فالتشاؤم تجسّد في تركه خصلة من الخصال الحميدة وهي الوفاء، ولا يعني ذلك محاربته خلقاً محموداً وإنما لم يجد من يستحقّ وفاءه فيوافيه بدليل قوله في موضع آخر: (٧٠)

عِنْدِي الْوَفَاءُ وَعِنْدِي الْبِرُّ وَاللُّطْفُ لَوْ أَنَّ أَبْنَاءَ هَذَا الدَّهْرِ قَدْ عَطَفُوا
وَمَا جُبِلْتُ عَلَى غَدْرِ وَلَا مَلَلٍ لَكِنِّهَا شَيْمٌ مَا عَابَهَا نُطْفُ^(٧١)

إذ كان يشعر بفقدان الوفاء عند الناس، أمّا الشكوى فأومى إليها استفهامه عن الصفاء المفقود (وأين منك الصفاء؟) وبحثه عن خليل مخلص يبادلّه البرّ والوداد فلم يجد سوى أناس جفّاء، وكان يقنع بشيء يسير يأتي منهم ويدلّ على وفائهم إلا أنّ هذا القليل عزّ مناله أيضا، فوجد الوفاء مستغربا عند أولئك الشدّاذ، قال السدوسي: (٧٢)

إِنَّ هَذَا الْوَفَاءَ شَيْءٌ غَرِيبٌ أَهْلُهُ فِي زَمَانِهِمْ شُدَّادٌ

(٧٠) المقامات اللزوميّة : ٢١١ .

(٧١) النُّطْفُ : العيب . لسان العرب : ٦٦١/٣ ، مادة (نطف) .

(٧٢) المقامات اللزوميّة : ٢٠٢ .

ولمّا لقي ما لقي في تجربته المرأة وعدم الظفر بخل أو حبيب حاول

اعتزالهم كرد فعل على ما كان يجد من شرورهم، قال السدوسي :

((فَقَدْ حَذَرْتُ مِنَ الزَّمَانِ وَفَرِقْتُ، وَغَصَصْتُ بِأُبْنَائِهِ وَسَرِقْتُ،
وَكُلُّ شَيْءٍ يَنْقُصُ عِنْدَمَا يَزِيدُ، وَقَدْ تَابَ عَمَّا تَعْلَمُونَ يَزِيدُ^(٧٣)، أَنَا الْيَوْمَ
أَتَرَبَّصُ بِالشَّافِ^(٧٤)، وَأَقْنَعُ بِالْكَفَافِ، وَأَتَلَفَعُ بِالْعَفَافِ، وَكَيْفَ لَا وَالْعُمُرُ قَدْ
انْصَرَمَ، وَالرَّقِيقُ قَدْ انْخَرَمَ؟! وَبَقِيتُ وَاحِدًا فِي الْوَفْضَةِ^(٧٥)، أُرْتَاغُ
لِلنَّفْضَةِ^(٧٦)))^(٧٧) .

وكانت علة حذره شعوره بالخوف من مجتمعه، فاختر الابتعاد

عنهم ليشعر بالأمان من غدرهم، قال السدوسي^(٧٨):

أَنَا لِسَانَ الزَّمَانِ لَكِنْ كَلَّمْتُ دَهْرِي بِتَرْجُمَانِ
وَقَدْ حَذَرْتُ الْأَنَامَ حَتَّى حَذَرْتُ مِنْ خَاطِرِ الْأَمَانِ
قَطَعْتُهَا وَالرَّجَاءُ حَادٍ مِنْ أَرْضِ نَجْدٍ إِلَى عَمَانِ
فَمِنْ ذُنَابٍ وَمِنْ كِلَابٍ وَمِنْ هِزَالٍ وَمِنْ سِمَانِ

^(٧٣) يزيد : قال محقق كتاب المقامات اللزومية عنه : (لعله يعني نفسه) . ينظر:

المقامات اللزومية : ٤١٧ ، هامش رقم (١٥) من هوامش المقامة

الرابعة والأربعين .

^(٧٤) الشَّافِ : جمع شَفِيف، هو لَذْعُ الْبَرْدِ . لسان العرب : ٣٣٥/٢ ، مادة (شفف) .

^(٧٥) الوفضة : الجعبة . لسان العرب : ٩٥٩/٣ ، مادة (وفض) .

^(٧٦) النفضة : النافض : حُمَى الرَّعْدَةِ، وَقَدْ نَفَضْتُهُ وَأَخَذْتُهُ حُمَى نَافِضٍ... وَالنَّفْضَةُ :

الرَّعْدَةُ . م . ن : ٦٩٢/٣ ، مادة (نفض) .

^(٧٧) المقامات اللزومية : ٤١٣ .

^(٧٨) م . ن : ٤١٥ .

إِلَّا أَنَّ الْحَذَرَ لَمْ يَعَالَجْ مُشْكَلَةً لِأَنَّ الْإِنْسِلَاحَ عَنِ الْمَجْتَمَعِ مُحَالٌ بِحُكْمِ الْأَعْرَافِ الْاجْتِمَاعِيَةِ الَّتِي تَوْجِبُ الْمَخَالَطَةَ وَالتَّعَاشِيَّ، وَقَدْ قِيلَ : (الْإِنْسَانُ مَدْنِيٌّ بِالطَّبِيعِ)^(٧٩) لِذَلِكَ كَانَ مَكْرَهَا عَلَى الْإِبْتِلَاءِ بِبَنِي جَنْسِهِ، وَكَمَا قَالَ ابْنُ حَزْمٍ (ت ٤٥٦ هـ) الَّذِي شَابَهُ السَّرْقَسْطِيُّ فِي اصْطِلَالِهِ بِنَصِيبٍ مِنْ فِتْنَةِ عَصْرِ مُلُوكِ الطَّوَائِفِ : (وَدَاءَ الْإِنْسَانُ بِالنَّاسِ أَعْظَمُ مِنْ دَائِهِ بِالسَّبَاعِ الْكَلْبِيَّةِ وَالْأَفَاعِي الضَّارِيَةِ لِأَنَّ التَّحَفُّظَ مِنْ كُلِّ مَا ذَكَرْنَا مُمْكِنٌ وَلَا يُمْكِنُ التَّحَفُّظُ مِنَ الْإِنْسِ أَصْلًا)^(٨٠).

وَازْدَادَتْ حَيَاتُهُ تَعَفُّدًا وَأَلْمًا لِأَنَّ الْحَذَرَ جَلَبَ مُشْكَلَةً نَفْسِيَّةً تَمَثَّلَتْ بِالشُّعُورِ بِالْوَحْدَةِ وَلَكِنْ لَشِدَّةٍ مَا كَانَ يَلْقَاهُ مِنْ مَجْتَمَعِهِ مِنَ الْأَذَى تَوَصَّلَتْ غَرِيبَتُهُ إِلَى أَنَّ الْاسْتِنْسَانَ بِالسَّبَاعِ خَيْرٌ مِنْ مَعَاشَرَةِ الْأَنْثَامِ، قَالَ السَّائِبُ :

((وَغَاضَ الْوَقَاءُ، وَرَفَعَ الْخَفَاءُ، وَخَسَتْ الْهَمَمُ، وَخَاسَتْ الدِّمَمُ، وَلَا صَدِيقَ يُشَارِكُ، وَلَا عَدُوَّ يُتَارِكُ، وَلَا زَمَنَ يُسَالِمُ، وَلَا رَفِيقَ يُحَالِمُ، حَتَّى لَقَدْ صَارَتِ السَّبَاعُ أَنْسَ مِنَ الْأَنْثَامِ، وَالْيَقَظَةُ أَوْحَشَ مِنَ الْمَنَامِ))^(٨١).

وَبَعْدَ الشُّعُورِ بِالْوَحْدَةِ نَتِيجَةُ الْحَرَمَانِ مِنَ الصَّحْبِ وَكَذَلِكَ بَدَأَ يُطْلَبُ لَوَاقِعُهُ السَّقِيمِ مُوَاسِيَا يَسْلِيهِ فِي اغْتِرَابِهِ الرُّوحِيِّ، قَالَ السَّائِبُ :

((وَرَدْتُ سِنْجَارَ، وَقَدْ فَارَقْتُ الْوَكْنَ وَالْوَجَارَ^(٨٢)، وَعَدِمْتُ الصَّاحِبَ

(٧٩) رسالة الصداقة والصديق : ١٩١ .

(٨٠) رسائل ابن حزم الأندلسي : ١٦٤ - ١٦٥ .

(٨١) المقامات اللزومية : ٤١٢ .

(٨٢) الوجار : جحر الضبع والأسد والذئب والثعلب ونحو ذلك والجمع أوجرة ووَجُر .

لسان العرب : ٨٨١/٣ ، مادة (وجر) .

وَالْجَارَ، وَرَفَضْتُ الْحَسَبَ وَالنَّجَارَ، لَا أَتَوَرَّدُ مِنَ الْأُنْسِ مَنَهْلًا، وَلَا
أَتَوَسَّمُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا مَجْهَلًا، فَصِرْتُ أَطْلُبُ مُوَسِّيَا، وَأَبْتَغِي لِعِلَّةٍ
حَالِي أَسِيًّا ((٨٣)).

وتعدّ الصداقة إحدى آمال الإنسان في القضاء على العزلة،
إذ إن ذاته ستتعكس في ذات أخرى يتوحد معها ويتصل بها
اتصالًا روحياً^(٨٤) وكان السرقسطي يرى في الصداقة مهرباً من
عزله وسجنه النفسي لكنّ هذا الاتصال لم يتحقّق، فلم يجد إلا الصبر على
جنايات الصاحب، قال السدوسي مخاطباً السائب في "المقامة
النجومية":^(٨٥)

وَاصْبِرْ عَلَى خِلْكَ مَهْمَا جَنَى فَإِنَّمَا الصَّبْرُ عِنَانُ النَّجَاحِ

وقنع بطيف من الصاحب لأنّ الصاحب حقيقةً مفقود، إذ شيمته الجفاء،
قال السدوسي:^(٨٦)

مَا أَوْلَعَ الْمَرْءَ بِالتَّجَافِي ! لَا الشَّيْخُ بَرٌّ وَلَا الْغُلَامُ
يَكْفِيكَ مِنْ صَاحِبٍ خِيَالٌ يَسْرِي إِذَا عَسَسَ الظَّلَامُ

ونتيجة للتجارب التي أحكمته والمواقف التي خبّر بها الناس جاءت
بعض الأشعار في مقاماته متخذة قالب الحكمة أو معبرة عن شخصية
الواعظ الذي ينطق عن عمق تجربة وتأمّلات طويلة، فعلى سبيل المثال

(٨٣) المقامات للزومية : ١١٠.

(٨٤) ينظر: العزلة والمجتمع : ١١٤.

(٨٥) المقامات للزومية : ٢٩٩.

(٨٦) م. ن : ٣٨٠.

قال السدوسي محدّراً السائب: (٨٧)

لَا تَصْنَبِ الْأَرْدَى فَتَرْدَى بِهِ وَإِنْ تَنَنَّهُ لِلْهَوَى أَبْصُرُ
وَلَا تُوَاخِ الدَّهْرَ إِلَّا فَتَى يَدْفَعُ عَنْكَ الضَّيْمَ أَوْ يَنْصُرُ
الْخِذْنُ عُنْوَانٌ عَلَى خِذْنِهِ (٨٨) يُبْصِرُهُ الْحَاسِدُ أَوْ يَبْصُرُ
وَمَنْ يُطَاوِلَ عَنْ أَخٍ عَاجِزٍ فَبَاعُهُ يَوْمَ الْعَلَى تَقْصُرُ

إذ نهى عن مصاحبة الخسيس لأنّ المرء يتأثر بأخلاق من يصاحب، ودعا إلى معاشرة الإنسان السويّ الذي يقوم أخاه إن أخطأ وينصره عند الظلم، وقد طرح السرقسطيّ ذلك في مقامته "القردية" التي تلخّص موضوعها في فكرة الاحتيال على يد السدوسيّ وقرده لكنّه تداخل موضوع الصحبة في موضوع الخديعة والحيل، وهذا التداخل يعدّ علامة دالة على عقدة السرقسطيّ إزاء موضوع الأخلاء، فضلاً عن أنّه (مخرج جيّد للخروج من الأحداث المقامية، كما أنّها قد تعبّر عن تلخيص خفيّ لقانون الصداقة وكيفية اختيار الصديق الأفضل) (٨٩).

ونهى المرء عن الركون إلى الصاحب الذي تتطوي نفسه على الكبر فيستكثر على الآخرين محبته، قال السدوسيّ واعظاً السائب: (٩٠)

(٨٧) م. ن : ٣٦١ .

(٨٨) اقتباس من الحديث الشريف : (الرجلُ على دينِ خليلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مَنْ يُخَالِلُ) .

سنن الترمذي : ٤ / ٥٨٩ ، رقم الحديث (٢٣٧٨) .

(٨٩) المقامات اللزوميّة، دراسة أسلوبية : ١٦٤ .

(٩٠) المقامات اللزوميّة : ٤٥٧ .

لَا تَرَكْنَنْ لِحِلٍّ يَرَى هَوَاهُ إِمَامًا
وَجَاهِدَ النَّفْسَ عَنْهُ كَمَا تَعَاَفُ السَّمَامُ (٩١)
وَأَخْشَ الْهَوَى فَلَأْمُرٍ بَكَى الْحَمَامُ الْحَمَامَا

وبسبب تجربة الصديق التي أخفقت مع السرقسطي تجلّت
النظرة السوداوية في ضوء إساءته الظنّ بالصاحب وذلك في قول
السدوسي ناهيا: (٩٢)

لَا تُخَذَعَنَّ الدَّهْرَ فِي صَاحِبٍ وَلَوْ ثَنَى دُونَكَ رَيْبَ الْمُنُونِ
وَكُنْ عَلَى ظَنٍّ وَرَيْبٍ بِهِ فَإِنَّمَا الْحَازِمُ رَبُّ الظُّنُونِ (٩٣)

وقد عزا السرقسطي مشكلة فقد الأخلاء وابتلاءه بأناس لا معشر
لهم إلى الدهر، قال السدوسي في "المقامة البربرية": (٩٤)

أَمَّا تَرَى الدَّهْرَ يَا فَتَاهُ يَلْعَبُ بِالْمَرْءِ أَوْ يَذُورُ ؟
كَمْ لِي مِنْ صَاحِبٍ وَخِذْنِ هَذَا وَفِيَّ وَذَا غَدُورُ
صَاحِبْتُ كُلًّا عَلَى هَوَاهُ اللَّهُ مَا ضَمَّتِ الصُّدُورُ

وقوله (لله ما ضمت الصدور) دلّ على أنّ هناك أشياء يحملها في
صدره وقد آلمته، وحينما لم يحدّد ما ضمّ صدره جعل المعاني قابلةً

(٩١) السَّمَام : جمع السَّم أو السُّم، وهو السَّمّ القاتل . ينظر: لسان العرب : ٢٠٧/٢ ،
مادة (سم) .

(٩٢) المقامات اللزومية : ١١٤ .

(٩٣) ينظر: الحديث الشريف (الحزم سوء الظن) . مسند الشهاب : ١ / ٤٨ ، رقم

الحديث (٢٤) وينظر المثل القاتل : (الحزم سوء الظنّ بالناس) . مجمع الأمثال :

١ / ٣٦٩ ، رقم المثل (١١٠٦) .

(٩٤) المقامات اللزومية : ٣٨٧ .

لتأويلات كثيرة من هموم وأحزان وجراح ومصائب، لذلك كان عدم التصريح بأبلغ من التصريح .

وتجدر الإشارة إلى أنّ السرقسطيّ وإن اتخذ موقف العزلة والانفراد في مقاماته اللزومية بسبب الأوضاع الاجتماعية السيئة إلا أنه لم ينقطع عن التفكير بمصير مجتمعه على الرغم من شعوره بأنه غريب فيهم ومبغض منهم، ومعلوم أنّ (القيمة الفنية للأثر الأدبي لا تتفصل عن التزام التجربة بقضايا المجتمع)^(٩٥) وبذلك عبّرت فلسفته الفردية عن مضمون جماعيّ واصطبغت مقاماته في مواضع ليست قليلة بسمة الواقعية .

وهكذا عرضت المقامات اللزومية جانباً من الواقع الاجتماعيّ الأندلسيّ، ولا نتفق مع ما قيل: إنّها لم تقدّم صوراً من حياة الأندلس، وأنّ الكاتب انطلق من منطلق الفنان الذي يريد تصوير بعض الجوانب الفنيّة والثقافية لبيئته ولم ينطلق من منطلق الثورة الاجتماعية^(٩٦) .

إذ كشف السرقسطيّ عن مساوئ اجتماعية كثيرة قد تفسّدت في المجتمع الأندلسيّ، ولم يتخذ موقف الصمت بل وعظ وحذر ونهى، بمعنى أنّ نزعة النقدية كانت نزعة إصلاحية، فضلاً عن أنّ نقد المساوئ وحده يعدّ لونا من ألوان الإرشاد والتوجيه ولكن بأسلوب غير مباشر لأنّه تعبّر عن عدم الرضا بما هو مطروق، وبذلك يمكن القول : كان السرقسطيّ أدبياً اجتماعياً إصلاحياً .

(٩٥) التحليل النقدي والجمالي للأدب : ٢١ .

(٩٦) ينظر: فنّ المقامات بين المشرق والمغرب : ٢٧١، ٢٩٠ .

الخاتمة :

في ضوء ما تقدّم نتوصّل إلى جملة من النتائج أبرزها :

- كانت المقامات اللزوميّة الوثيقة التي دوّن فيها السرقسطيّ نقده وأفكاره، واصطبغ ذلك النقد بطابع الشكوى والتشاؤم ولاسيما في موضوع الصداقة والخلان الذي ارتبط بنفسيته ارتباطا وثيقا كونه موضوعا ذاتيا يبحث في ائتلاف الذات وتعلق الروح بالروح، ونقل السرقسطيّ نفسه في أثناء طرح انتقاداته لأنّ ذلك يمثل موقفا وردّ فعل، وبذلك عرض النقد الاجتماعيّ فكرا ومشاعرا بأسلوب أدبيّ .
- كشف السرقسطيّ عن مساوئ اجتماعية كثيرة بثّها في أماكن متفرقة من مقاماته، ومنها : الكذب والغدر والرياء والخيانة وتتبع عورات الآخرين وإلى ما شابه ذلك من الرذائل، لذلك لم يكن نقده الاجتماعيّ من نسج الخيال وإنما كان مستمداً من الواقع معتمدا في ذلك دقّة ملاحظاته وحسن التفاتاته .
- أخفق في إيجاد إلف وصحبة، فأثر العزلة والانزواء على الاختلاط والمعاشرة، والنتيجة أنّ افتقاده الخلّة الحميمة جعلته يقاسي اغترابا نفسيا ويلجّ في طرق موضوع الصداقة والخلان لأنّه بات في عداد أمنيّاته، وتبقى تجربته في هذا الميدان تجربة فردية إلاّ أنّها حملت معنى كبيرا عن الصداقات والمجتمع .

- ارتبط موضوع الدهر والزمان بموضوع النقد الاجتماعيّ، فالسرقسطيّ عزا إلى الدهر والزمان جانبا كبيرا من تدهور الأوضاع الاجتماعية .
- التزم السرقسطيّ حرفين في السجع وربّما ثلاثة أحرف كما فعل أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ) في ديوانه "اللزوميّات"، وكانت ثقافته اللغوية المتينة إلى جانب شاعريّته قد جعلنا سجعه سهلا منسابا بعيدا عن الاصطناع أو التكلّف .

القرآن الكريم :

١. الأدب العربي في الأندلس، د. عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، ط٢ - ١٩٧٦م .
٢. بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١ - ١٩٦٤م .
٣. تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، د. إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ط٢ - ١٩٧١م .
٤. التحليل النقدي والجمالي للأدب، د. عناد غزوان، بغداد، سلسلة دار آفاق عربية (٦)، ١٩٨٥م .
٥. ديوان أبي الأسود الدؤلي، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق : محمد حسن آل ياسين، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١ - ١٩٧٤م .
٦. رسائل ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق : إحسان رشيد عباس، مصر، مكتبة الخانجي، بغداد، مكتبة المثنى، مطبعة دار الهنا بمصر، (د.ت) .
٧. رسالة الصداقة والصدق، أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠هـ)، تحقيق : د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٤م .
٨. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، (د.ت) .

٩. سنن الترمذي ، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت٢٩٧هـ)، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت) .
١٠. سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب، يوسف ميخائيل أسعد، بغداد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة ، ١٩٨٤م .
١١. الشعراء والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، ط٣- ١٩٧٧م .
١٢. العزلة والمجتمع، نيقولاى برديائف ، ترجمة : فؤاد كامل، مراجعة : علي أدهم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢- ١٩٨٦م .
١٣. فن المقامات بين المشرق والمغرب ، د. يوسف نور عوض، بيروت، دار القلم، ط١- ١٩٧٩م .
١٤. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور(ت٧١١هـ) ، إعداد وتصنيف : يوسف خياط ، نديم مرعشلي، بيروت، دار لسان العرب، (د.ت) .
١٥. مجمع الأمثال ، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني (ت٥١٨هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيل، ط٢- ١٩٨٧م .

١٦. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دراسة وتحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢ - ٢٠٠٢م .

١٧. مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر، أبو عبد الله القضاعي (ت٤٥٤هـ)، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢ - ١٩٨٦م .

١٨. المعجم في أصحاب القاضي الصديقي أبي علي حسين بن محمد (ت٥٩٤هـ)، ابن الأبار (ت٦٥٨هـ)، تحقيق : إبراهيم الأبياري، القاهرة، بيروت، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط١ - ١٩٨٩م .

١٩. المقامات اللزومية ، أبو الطاهر محمد بن يوسف السرقسطي (ت٥٣٨هـ)، حققها وعلق حواشيها : د. حسن الوراكلي، عمان، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط٢ - ٢٠٠٦م .

٢٠. ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، د. مصطفى محمد حمد علي السيوفي، بيروت، عالم الكتب، ط١ - ١٩٨٥م .

٢١. النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين ، د. حازم عبد الله خضر، بغداد ، دار الرشيد للنشر، دار الحرية للطباعة ، ١٩٨١م .

٢٢. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (١٠٤١هـ)، تحقيق :

محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، مطبعة السعادة، ١٩٤٩م .

٢٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق : د. إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (د.ت) .

الرسائل الجامعية :

١. المقامات اللزومية لأبي طاهر محمد بن يوسف السرقسطي، دراسة أسلوبية، مي محسن حسين الحلفي، اطروحة دكتوراه، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ٢٠٠٦م .

المجلات والدوريات :

١. بين الفكر والأدب، من وحي مهرجان المربد الشعري، مجلة الثقافة، العدد الرابع، ١٩٧١م .

التقنية وأهمية التطبيق العملي لطلبة المرحلة الأولى

لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات

هناء شاكر عباس

معهد الإدارة الرصافة

الملخص :

يهدف البحث الى التعرف على أسباب ضعف طلبة المرحلة الأولى للتطبيق العملي واستخدام الحاسوب في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات/ معهد الإدارة الرصافة .

أتبع المنهج الوصفي (دراسة الحالة) في البحث. وجمعت البيانات من خلال المقابلة ونموذج للاستبيان تم توزيعها على عينة المجتمع قيد البحث والبالغ عددهم (٧٧) طالب وطالبة.

تم تحليل إجابات العينة وقد استخدمت النسب المئوية في التحليلات الإحصائية وجاءت الدراسة بنتائج عديدة أهمها:

هناك ضعف اهتمام وتقييم لمادة تطبيقات الحاسوب من المرحلة الأساسية للتعليم (التعليم الابتدائي والثانوي) (المرحلة المتوسطة) إذ بنسبة ٨% فقط تدرس مادة الحاسوب في المدارس المتوسطة وبنسبة ٣% فقط تدرس في المدارس الابتدائية.

وهناك تهميش للمادة في المدارس الثانوية حيث لا يعتبر من الدروس الأساسية في الجدول الأسبوعي إذ بنسبة ٨٣% من الأجوبة تؤكد أن ساعة واحدة فقط خصصت للمادة ولا تطبق و لا تستغل بالشكل الفعلي حيث

تؤخذ لسد حاجة الدروس التي تعتبر أساسية مثل الكيمياء، الفيزياء، الأحياء، الأدب... الخ.

وان هناك ضعفا في الوعي الثقافي وفقرا في المعرفة العلمية التقنية وحب التطور عند المجتمع (البيت) إذ تبين ونسبة ٥٨% لا يوجد تشجيع ولا مساعدة ولا دعم للطلاب من قبل البيت من أجل توفير الحاسوب للطلاب.

وأوصت الدراسة بضرورة التفات واهتمام وزارة التربية إلى مادة تقنية المعلومات (الحاسوب) وفرض تعليم الحاسوب واللغة الانكليزية من المرحلة الابتدائية باعتبارها المرحلة الأولى والأساسية من التعليم والتعلم. وعدم تهيمش المادة بالنسبة للمدارس الثانوية ، وكذلك إلى ضرورة إيجاد سبل التعاون وتضافر الجهود (ما بين وزارة التعليم العالي ووزارة التربية والمنظمات والجمعيات الاجتماعية (منظمات المجتمع المدني) من أجل بناء وإنجاح هذا المشروع والقضاء على الأمية التقنية .

والاعتماد على وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري في إلقاء المحاضرات وتنظيم المؤتمرات وإصدار الدوريات وإعداد البرامج التلفزيونية لما لها من أثر كبير في سعة المجتمع المتلقي من أجل توعية جميع شرائح المجتمع المختلفة بأهمية تقنية المعلومات (الحاسوب) في حياتنا المعاصرة.

المقدمة :

ليس من شك في أن الحاسوب قد نال حظا واضحا من الاهتمام بين المتخصصين وغير المتخصصين. وبين النظريين والتطبيين. ولعل مرد ذلك الاهتمام جعل الحاسوب بأشكاله المختلفة و أشكالياته قد غزا كل بيت عن رضا أو بالقصر وفي جميع شؤون حياة الناس الخاصة والعامة مما يتطلب توافر ولو حد أدنى من المعرفة لكل فرد تحدد أساليب وأسباب ومدى استخدامه للحاسوب والمتغيرات المجتمعية التي من حوله في هذا المجال مما دعا ذلك دول العالم المتقدمة أن تعالج مصطلحا جديدا ألا وهو (الأمية الحاسوبية) أو (الأمية الكومبيوترية) computer ILLETRACY وللحاسوب دور فعال في عمليتي التعليم والتعلم وقد أصبح مفتاح كل العلوم^(١). ومن خلال ملاحظة الباحثة^(٢) لطلاب المرحلة الأولى في مادة تطبيقات الحاسبة. لفت الانتباه إلى الضعف الشديد في المستوى العلمي والعملية (النظري والتطبيقي) للطلاب وفي بعض الأحيان الجهل في الاستخدام والتعامل مع الحاسوب. ويصل مستوى هذا الضعف إلى أبسط المبادئ الأساسية في الاستخدام التي تتمثل في التشغيل والإطفاء START CLICK HERE TO BEGIN AND TURN OF COMPUTER أو مسك أو السيطرة على الفأرة

(١)

<http://www.alyaseer.net>

(٢) مدرسة مادة تطبيقات الحاسبة في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات للسنة الدراسية

٢٠٠٨ / ٢٠٠٩ .

LEFT OR RIGHT CLICK (mouse) فضلا عن الخوف والتردد
من استخدام هذا الجهاز ونحن نعيش القرن الحادي والعشرون؟؟؟...

أهمية البحث

تكمُن أهمية البحث من أهمية هذا الجهاز الذي رسخت أقدامه في كل مجالات الحياة سيسهم إسهاما بعيد الأثر في تقدم (الطالب بشكل خاص والمجتمع بشكل عام)، حيث أن العالم من حولهم يستثمر الحاسوب ويستخدمه. لذلك فأن من المنطقي أن يتعرف الطلاب على الحاسوب في جميع المراحل الدراسية تحت إشراف وتوجيه مدرسين وأساتذة متخصصين استعداد للحياة التي تنتظرهم والعالم المحيط بهم، حيث أن الفرص التي يوفرها الحاسوب والتحديات التي يفرضها تجعله من الأولويات التربوية والثقافية. إذ لم يعد هناك حقل من حقول المعرفة إلا والحاسوب يلعب الدور الأكبر فيه في كل أوجه الحياة فعلى أن نتخذ الحيلة والحذر والتخطيط لأن البشر (الطلاب) هم مجال الاستخدام ومجال التطبيق لذلك ينبغي أن نسير جنبا إلى جنب مع بقية دول العالم نحو الاستثمار الكامل والمجدي للحاسوب فالاستثمار الناجح لا يتعلق بانتشار الحواسيب فقط بل يتعلق بشكل أساسي بالخبرة العملية والتطبيق من ثم التدريب على هذه التقنية مع الاطلاع الدائم للوصول إلى إنتاجية بشرية مقبولة ومتطورة مع الزمن من أجل تفعيل هذه التقنية ومهارة استثمارها. لذا إن الاستيعاب الكامل لمفهوم الحاسوب سيجد مجالا خصبا في الأجيال القادمة الذي سيكون عدتهم وعتادهم في مستقبل حياتهم. وأن أي تقصير أو

تخلف من المجتمع الحاضر نحو الأعداد الأمثل لمجتمع المستقبل سيكون وصمة على جبيننا بل نرفضها والمفروض أن ننتبه إليها. (٣)

أهداف البحث : يهدف البحث إلى :

- ١- دراسة مدى استفادة الطالب من مادة الحاسوب والتطبيق العملي في جميع مراحل الدراسة السابقة.
- ٢- دعم والاهتمام بالبيئة التقنية ابتداء من البيت والمدرسة والجامعة (المعهد) حتى تعم المجتمع بأكمله من ثم تنعكس عليه.
- ٣- الاهتمام وتأكيد التطبيق العملي وضرورة التدريب وتأهيل الطالب على تقنيات المعلومات (الحاسب الإلكتروني) ومتابعته.
- ٤- تحديث الجامعات والمعاهد والمدارس تقنيا ومعلوماتيا لكي تكون هي البداية وطريق لإنهاء الأمية التقنية وخلق طالب ومدرس الكتروني.

فرضيات البحث : وتوضح في الآتي:

- ١- ضعف القاعدة التعليمية الأساسية والاستثمار الحقيقي للحاسبات وتطبيقاته لدى الطلبة في جميع المراحل الدراسية السابقة.
- ٢- ضعف وفقدان البيئة التقنية الحقيقية في مجتمعنا العراقي (بيت، مدرسة، معهد).

(٣) أبو ريا، محمد وحمد نرجس. أثر استخدام إستراتيجية التعلم باللعب المنفذة من خلال الحاسوب في اكتساب طلبة الصف السادس الأساسي لمهارات العمليات الحسابية الأربعة دراسات، العلوم التربوية، مجلد ٢٨ العدد (١) ص ١٦٤ - ١٧٥. سنة ٢٠٠١.

٣- ضعف وقصور في التدريب والتطبيق العملي لطلبة المرحلة الأولى
قسم تقنيات المعلومات والمكتبات.

حدود البحث

الحدود المكانية/ معهد الإدارة الرصافة/ قسم تقنيات المعلومات والمكتبات/
المرحلة الأولى.

الحدود الموضوعية/ التقنية / تقنية المعلومات/ البيئة التقنية /
الأمية التقنية .

الحدود الزمانية/ طلبة المرحلة الأولى/ للسنة ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

منهج البحث

اتباع المنهج الوصفي (دراسة الحالة) في تجميع البيانات والمعلومات
عن الموضوع.

أدوات جمع البيانات : اعتمد على:

١- المصادر والوثائق التي تخص الموضوع.

٢- الاستبانة / تم توزيع الاستمارات على طلبة المرحلة الأولى/ لقسم
تقنيات المعلومات والمكتبات للدارستين الصباحية والمسائية للسنة
الدراسية ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

٣- الملاحظة المباشرة/ من خلال المتابعة المركزة للطلاب أثناء ساعات
التطبيق العملي.

٤- المقابلة/ تم استخدام المقابلة المستمرة للطلبة لسنة دراسية كاملة وطرح
الأسئلة عليهم.

مجتمع وعينة الدراسة : يتكون مجتمع الدراسة من طلبة المرحلة الأولى/ لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات للدراستين الصباحية والمسائية. معهد الإدارة الرصافة والبالغ عددهم ٢٢٥ طالب وطالبة للعام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩.^(٤)

جدول رقم (١) يوضح مجتمع الدراسة لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات

الجنس الدراسة	ذكر	أنثى	المجموع
الصباحية	٤٢	١٣٣	١٧٥
المسائية	١٧	٣٣	٥٠
المجموع	٥٩	١٦٦	٢٢٥

وتم تحديد عينة البحث باستخدام العينة العشوائية البسيطة لتجانس مجتمع الدراسة وتم تحديد ونسبة ٣٤% أي ما يعادل ٧٧% طالب وطالبة من مجتمع الدراسة والبالغ عددهم ٢٢٥.

وقد اختير حجم العينة بافتراض بنسبة ٣٤% وذلك لصغر مجتمع الدراسة وللوصول إلى درجة عالية من الدقة المطلوبة في البحث.

$$\therefore \text{حجم العينة المختارة } ٧٧ \approx ٧٦,٥ = ٢٢٥ * ٣٤\%$$

(٤) سجلات وإحصائيات قسم تقنيات المعلومات والمكتبات للعام الدراسي ٢٠٠٨ -

٢٠٠٩ معهد الإدارة الرصافة.

Technology

إن كلمة تقنية هي تعريب لكلمة Technology التي هي مشتقة من الكلمة اليونانية Techno وتعني فنا ومهارة أما الجزء الثاني من الكلمة Logy فهي مأخوذة من Loges التي تعني علما أو دراسة. ويترجم بعضهم كلمة تكنولوجيا إلى العربية (تقنية أو تقنيات) في حين يراها بعضهم أنها تعني تقانة أو تقانات.

تعرف التقنية

بأنها مختلف وأنواع الوسائل التي تستخدم لإنتاج المستلزمات الضرورية لراحة الإنسان واستمرارية وجوده (هنا علينا الانتباه إلى مصطلح الوسائل).

تعريف آخر

إنها التنظيم والاستخدام الأمثل والفعال والمؤثر لمعرفة الإنسان وخبرته من خلال وسائل ذات كفاءة تطبيقية عالية وتوجيهية لاكتشاف القوى الكامنة المحيطة بنا لغرض التطوير وتحقيق الأداء الأفضل . (هنا علينا الانتباه إلى الاستخدام الأمثل والفعال).

وتعرف أيضا

إنها الأدوات والوسائل التي تستخدم لأغراض علمية تطبيقية والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه وقدراته وتلبية تلك الحاجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومراحلها التاريخية. إذا إنها التطبيق

المنظم للمعرفة العلمية ومستجداتها من الاكتشافات في تطبيقات وأغراض عملية.^(٥)

وعرفتها الباحثة إنها

الاستخدام الأمثل والفعال لمختلف الأدوات والوسائل ذات كفاءة تطبيقية عالية لتقدم وراحة الإنسان واستمرار وجوده. (ومنها الحاسوب). ويتضح من التعاريف السابقة

١- إن التقنية ليست نظرية بقدر ما هي عملية تطبيقية تهتم بالأجهزة والأدوات.

٢- أنها تستكمل النقص الموجود في قدرات الإنسان وقواه.

٣- أنها هي وسيلة للتطور العلمي.

٤- أنها وسيلة لسد حاجات المجتمع.

على أساس ما تقدم يمكن أن نحدد خصائص التقنية

١- إن التقنية علم مستقل له أصوله وأهدافه وتطبيقاته.

٢- أنها علم تطبيقي يسعى لتطبيق المعرفة.

٣- أنها عملية تمس وتحسن وتطور حياة الإنسان.

٤- أنها من العلوم التي دخلت في جميع مجالات الحياة.

٥- أنها هادفة أي تهدف للوصول إلى حل المشاكل.

(٥) قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان السامرائي. تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. - عمان: مؤسسة الوراق، ٢٠٠٢، ص ٣٥.

٦- أنها من العلوم المتطورة ذاتيا وتستمر دائما في عمليات المراجعة والتعديل والتحسين والولادة وبالتالي التكاثر.

٧- أنها هي المستقبل ومن العلوم التي لا يمكن الاستغناء عنها. (٦)

إن مفهوم التقنية يمكن أن يرتبط باتجاهات ثلاثة هي :

١- المعرفة العلمية. تسخير معرفة الإنسان العلمية المنظمة وإمكاناته العقلية والإبداعية من أجل تحقيق أغراض وتطبيقات عملية مطلوبة . مثال على ذلك:

تفكير الإنسان المبدع في كيفية استطاعته من تخزين ومعالجة أكبر قدر ممكن من المعلومات واسترجاعها بأسرع وأفضل الطرق المناسبة.

٢- الاكتشافات والاختراعات. الأجهزة والأدوات والاكتشافات الناتجة عن التطبيق العملي للمعرفة العلمية المذكورة في الفقرة الأولى. مثال على ذلك:

اختراع الحاسوب وتطوير أجياله المختلفة فضلا عن اختراعات واكتشافات جديدة لا حصر لها نذكر منها الهاتف الخليوي وأجياله المختلفة والكاميرات الرقمية وأجيالها المختلفة. digital camera. والكاميرا الفضائية أو الكونية. web camera.

٣- التطبيقات العملية. النتائج التي يحصل عليها الإنسان من خلال التطبيقات العملية للمكتشفات والأجهزة الواردة في الفقرة الثانية.

(٦) حشمت قاسم، المعلومات والأمية المعلوماتية في مجتمعنا المعاصر. الاتجاهات الحديثة في المكتبات ومراكز المعلومات.- القاهرة: المكتبة الأكاديمية، مج (١)، ع (١)، ١٩٩٤. ص ١٥-٢٩ .

لغرض تطوير الإنسان وتحسين أدائه في مختلف أنواع تطبيقات الحاسوب لأن الحاسوب هو نتيجة من نتائج التكنولوجيا ويمثل رأس الرمح والمدخل الرئيسي للتطورات التقنية المعاصرة. وهو المحرك الأصلي والأساسي لتكنولوجيا المعلومات.^(٧)

INFORMATION TECHNOLOGY

تقنية المعلومات

التي يشار إليها أحيانا (IT) InfoTech . وترجم بالعربية (تقانة المعلومات) بأنها تلك الأدوات والأجهزة والوسائل الالكترونية والرقمية والضوئية وتلك المتعلقة بالاتصالات عبر الأقمار الصناعية التي تستخدم في شبكات المعلومات ونظم المعلومات وتوصل المستفيد إلى جميع أنحاء العالم وفي أي وقت يشاء وفي أي مكان لتزوده بما يحتاج في عمله وثقافته وتعليمه ومتعته. حيث هي التقانة التي تمزج الحوسبة مع الاتصالات ذات السرعة العالية التي تنتقل خلالها البيانات الصوتية والصورية الفيديوية (Video) وتركز أهميتها على اندماج صناعات عديدة هامة مرتبطة بالحواسيب Computers والهواتف Mobile والتلفاز (satellite) TV والفاكس (Fax) فضلا عن أجهزة متنقلة أخرى^(٨). حيث كتب

^(٧) فندليجي، عامر إبراهيم وإيمان السامرائي. تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص ٣٥-٣٦.

^(٨) قزائجي، فؤاد يوسف. السلطة الخامسة. علم المعلومات وتكنولوجيا المعلومات.- بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة. ٢٠٠٦، ص ٩٧.

(قزائجي) ^(٩) وقال:- "خشية أن تصبح تكنولوجيا المعلومات في المستقبل القريب هي (السلطة الخامسة) المؤثرة على عالمنا هذا".

حيث تُعرف

أنها العلم الجديد الذي يهتم بجمع وتخزين ومعالجة واسترجاع مختلف أنواع المعلومات تقنيا .

وتُعرف أيضا أنها علم معالجة مختلف أنواع المعلومات عبر وسائل حديثة خاصة الحواسيب واستخدامها للمساعدة في إيصال المعارف الإنسانية والاجتماعية والعلمية المتعددة.

كذلك تُعرف

بأنها خليط من أجهزة الحواسيب الالكترونية ووسائل الاتصال المختلفة مثل الأقمار الصناعية والألياف الضوئية والهواتف الخلوية والكاميرات الكونية والفضائية (Web Camera) والكاميرات الرقمية (Digital Camera) كذلك تقنيات المصغرات الفلمية والبطاقية (المايكروفلم والمايكروفيش) والمجموعات الأخرى من الاختراعات والوسائل التي يستخدمها الإنسان من أجل السيطرة على المعلومات واستثمارها في المجالات الحياتية المختلفة. وقد تأثرت تقنية المعلومات كثيرا بظهور تقنية الحواسيب والاتصالات الحديثة المختلفة.

(٩) قزائجي، فؤاد يوسف. السلطة الخامسة. المصدر السابق. ص ١١٠.

من خلال التعاريف نستطيع أن نحدد:-

مفردات تقنية المعلومات

١- كل ما هو جديد أو مكتشف أو مخترع من قبل العلماء والمكتشفين عبر العصور المختلفة والذي يسهل ويسرع من طريقة التعامل مع المعلومات.

٢- وتعاملت هذه المستجدات مع مختلف أنواع المعلومات المكتوبة والمطبوعة والمسموعة والمرئية والالكترونية والليزرية.

٣- تبلور مصطلح تقنية المعلومات بظهور الحواسيب الالكترونية بمختلف أنواعها وأجيالها وتسهيلات في خزن واسترجاع المعلومات.

٤- برز مصطلح تقنية المعلومات بشكل أكثر وضوحاً بتفاعل استخدام الحواسيب مع ملحقاته المختلفة من جهة ومع الاتصالات وخاصة الاتصالات البعيدة المدى Telecommunication من جهة أخرى.^(١٠)

استخداماتها

١- إن جميع الأجهزة والبرامج هذه تستخدم في جمع وتجهيز وتخزين ومعالجة البيانات واسترجاع وتناقل وإيصال المعلومات. مثل كافة وسائل الاتصال وأجهزة الحواسيب المختلفة.... الخ.^(١١)

^(١٠) قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. - ص ٣٨ - ٣٩.

^(١١) شوقي سالم، صناعة المعلومات: دراسة لمظاهر تكنولوجيا المعلومات المتطورة وأثارها على المنطقة العربية. - الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ٢٠٠٣، ص ٨.

٢- إن كل هذه التقنيات المتطورة التي تستخدم في تحويل البيانات بمختلف أشكالها إلى معلومات بمختلف أنواعها. يستخدمها المستفيد في كافة مجالات الحياة.

ومن ذلك نلاحظ إن تقنية المعلومات تعتمد على نظامين هما:-

١- نظام وسائل الاتصال مثل القمار الصناعية.

٢- نظام المعلومات المرتبط بالحاسبات الالكترونية.

وبما أن نظام المعلومات متصل بنظام الاتصالات فإن الحاجة تدعو إلى تطوير نظم المعلومات بشكل فعال وقوي يواكب وسائل الاتصال المختلفة. وفي مجال المعلومات والمكتبات نجد أن التقنية الحديثة قد وفرت أجهزة الحواسيب المادية hard ware لمعالجة البيانات المختلفة كما وفرت البرامج soft ware التي ساهمت في تحويل بيانات المكتبة إلى ما يعرف بالمكتبة الرقمية. Digital Library. (١٢)

TECHNOLOGICAL ENVIRONMENT

البيئة التقنية

تُعرف البيئة التقنية. بأنها مجموعة من العناصر البشرية المتفاوتة المهام والاختصاصات والدرجات الوظيفية والقناعات والكفاءات العلمية. المتفاعلة فيما بينها وفق منظومة إدارية لإنجاز مهام محددة.

(١٢) الجازي، عمر: دور تكنولوجيا المعلومات في المكتبات ومركز المعلومات. رسالة

المكتبة.- عمان مج ٤١، ع ٤+٣، ٢٠٠٦. ص ١٦٦-١٦٧.

وبعبارة أخرى أن البيئة التقنية: هي البعد الإنساني للتطبيقات التقنية المختلفة في المؤسسات وتفاعل الإنسان وقناعاته ومدى تقبله للمتغيرات التقنية الجديدة. (Dyer and Morris) يعرفان لنا البيئة التقنية الملائمة لإنجاح التطبيقات الآلية. هي تلك البيئة التي أصبح كل عناصرها - ولو بدرجة متفاوتة حسب الموقع والوظيفة وطبيعة العمل - واثقين Confident من أنفسهم وقدرتهم على التعامل مع هذا التغير ومتيقظين aware ومدرّبين trained ويعلمون مايجري من حولهم. informed. (١٣)

عناصر البيئة التقنية

على الرغم من أن أكثر أفراد المجتمع إن لم يكن جميعهم معنيين بموضوع البيئة التقنية. إلا أن مجال حديثنا هنا هو ما يتعلق بالحوسبة والتقنيات المصاحبة الأخرى المستثمرة أو التي ينبغي أن تُستثمر في مراكز البحوث والجامعات والمعاهد ومراكز المعلومات وحتى في المدارس والبيوت. لذا استطاعت الباحثة أن تحدد عناصر ومكونات البيئة التقنية بالآتي:-

عناصر البيئة التقنية أو الشرائح المعنية بالبيئة التقنية

أولاً- الإدارات العليا أو الجهة المسؤولة في

١- الوزارة.

(١٣) السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. المجلة العربية للمعلومات. - تونس مج (١٧)، ع (٢)، ١٩٩٦. ص ٩.

٢- الجامعة.

٣- الكلية.

٤- المعهد.

٥- المكتبات ومراكز المعلومات بأنواعها:

أ- (المركزية) المكتبة المركزية للجامعة أو المعهد.

ب- (المتخصصة) مكتبات الكليات والأقسام العلمية.

ج- المكتبات العامة.

د- المكتبات المدرسية.

هـ- مكتبات الأطفال.

٦- المدرسة.

٧- البيت.

٨- مؤسسات المجتمع المدني:

أ- الجمعيات.

ب- النقابات.

ج- المنظمات الإنسانية.

د- النوادي الترفيهية.

ثانياً: المتخصصون بعلم المعلومات والمكتبات والمعنيون بجمع وتنظيم البيانات المطلوبة للحوسبة.

ثالثاً: اختصاصيو الحواسيب من مبرمجين، ومصممون ومحلولو نظم.

رابعاً: الموظفون المساعدون الآخرون المعنيون بالتعامل مع إدخال البيانات.

خامسا: المستفيدون النهائيون End Users.

هم الناتج أو الحصيلة المستحصلة والمستهدفة سواء كان
١- باحث.

٢- طلاب بمختلف مستوياتهم العلمية والتعليمية.

٣- أفراد بمختلف شرائحهم الموجودة في المجتمع.

يمكن تحديد مسؤوليات هذه الجهات^(١٤) بشأن التأهيل ضمن البيئة
التقنية بالنقاط الآتية:

١- استمرار جميع المؤسسات التعليمية في القطر سواء كان تعليم ابتدائي
أو ثانوي أو جامعي على مساندة علم المعلومات والمكتبات في
الجامعات والمعاهد والمدارس من أجل بناء القاعدة الأساسية الرصينة
لمهنة المعلومات والمكتبات.

٢- تخريج ملاكات لها القدرة على الفهم الجيد لتقنية المعلومات وإمكانية
استخدامها بشكل فعال في مجال العمل.

٣- الاهتمام بتعليم الطلبة لمعالجة البيانات في الأوعية الورقية والمعتمدة
على إجراءات وجهود بشرية. مع حقيقة لابد من إدراكها هي أن
المكتبات القائمة على الورق في الخمسينيات والستينيات هي غير نظم
المكتبات القائمة على الورق في الثمانينات والتسعينيات. إذ أن الألوان
عليها أن تخرج ما يعرف بمحلل نظم المكتبات Librarian Systems

^(١٤) تشير الباحثة إلى كافة المؤسسات التعليمية في القطر سواء كان تعليم ابتدائي أو
ثانوي أو جامعي.

الذي يفترض أن يتمتع بقدرات ومهارات للتعامل مع الحواسيب وفهمه لكافة التطبيقات الخاصة بالمكتبات ومعرفته بأختبار الأجهزة والبرامجيات وإدارة قواعد البيانات الآلية.

٤- أن تتوجه الأقسام (المعلومات والمكتبات) بمفردات مناهجها الخاصة بالقسم كالفهرسة والتزويد والبحث الآلي off line and on line search عن مصادر المعلومات الإلكترونية وجميع اجرائاتها الفنية نحو تخريج ملاكات تنتظر إلى هذه الإجراءات بالمنظور التقني .

٥- أن تركز المناهج على الجانب التطبيقي والتدريب العملي ليكون الخريجون مستخدمين ناجحين للتقنية وليس مثقفين تقنيا فقط .^(١٥)

كيف يمكن خلق بيئة تقنية داخل المجتمع الجامعي أو خارجه بكافة شرائحه المختلفة وذلك عن طريق:

١- وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري لما لها أكبر أثر وتأثير لسعة المجتمع المتلقي، حيث خلق نظام الاتصالات وإعلام جيد يهدف إلى إقناع الجهات العليا المسؤولة لضمان دعمها وديمومة المشروع. عن طريق قنوات الاتصال ووسائل الإعلام الشفهية المعروفة كاللقاءات

^(١٥) قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات. - عمان: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص ١١٩-١٢٠.

وجها لوجه والندوات والحلقات الدراسية والمحاضرات أو عبر القنوات المطبوعة كالمجلات والنشرات المتخصصة ومطويات الدعاية والقنوات المرئية والمسموعة كتسجيلات الفيديو ناهيك عن القنوات الفضائية والتلفزيونية من إعداد برامج خاصة لدعم هذا المشروع وتوضيح مدى أهميته لحياتنا المعاصرة.

٢- التدريب والتأهيل. حيث يعد التدريب أسلوب منطقي لكسر حاجز الخوف وتهيئة المناخ للتأقلم مع هذه البيئة الجديدة. وتختلف برامج التدريب تبعا للقدرات المالية للجهة المسؤولة وتبعا لقدرات المستفيدين أنفسهم. وقد تكون دورات في أثناء العمل (on- job) بالنسبة لموظفي الدولة. أو من خلال دورات متخصصة لإتقان مهارات معينة من تقنية الحواسيب بالنسبة للطلبة أو بالنسبة لعامة شرائح المجتمع وتكون تطبيقية مكثفة^(١٦) وتضيف الباحثة وقد تكون محاضرات حية عن طريق الفضائيات والتلفزيون من خلال إعداد برامج للتدريب والتأهيل (صورة وصوت) حيث يمكن تخصيص قناة خاصة للتقنية وتطبيقات الحاسوب ولها موقع على الشبكة وعنوان بريد الكتروني تجيب عن جميع الأسئلة وتقدم تطبيقات حية مع المتصل. أو عن طريق الهاتف الخليوي (mobile) وتخصيص رقم خاص لهذه الخدمة. يمكن الاستفسار والإجابة عن أي سؤال عن طريق المحمول وبالوقت نفسه.

(١٦) السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق. ص ١٠.

وهذه الجهود تبذل وتساهم بها جميع مكونات وعناصر البيئة التقنية بشكل مخطط ومدرّوس وبالتعاون والتفاعل فيما بينهم وكل ينطلق من موقعه ومسؤوليته من أجل الحصول على نتائج مرضية وناجحة. حيث أصبح التدريب والتأهيل من الحلقات المهمة والمكملة لواجبات أي من الإدارات العليا والجهات المسؤولة آنفة الذكر.

٣- وكذلك أهمية تطوير كفاءة الأساتذة والفنيين والمساعدون المعيّنين بالتعامل مع المعلومات وإدخال البيانات عن طريق إكمال الدراسات العليا والمشاركة في دورات تطويرية وحضور المؤتمرات والندوات والمساهمة فيها سواء داخل أو خارج القطر من خلال إلقاء البحوث والدراسات وعرض التجارب ومحاولة استيراد المعلومات والمعرفة العلمية والتطبيقية وإدخال كل ما هو جديد ومتطور من الخارج إلى داخل القطر من أجل الإلحاق بالركب الحضاري العالمي.

٤- التعاون والتفاعل بين اختصاصي الحواسيب واختصاصي المعلومات أولاً ومن ثمّ بينهما وبين المستخدمين والمستفيدين سواء كان هؤلاء المستفيدين هم أصحاب الشأن في الإدارة العليا للمؤسسات المعنية بالتغير الجديد الذي رافق عصر ثورة المعلومات وتقنياتها المختلفة. أو هم من الشرائح الأخرى المستفيدة وذلك تحقيقاً لأفضل أنواع خدمات المعلومات الآتية والمستقبلية لهم جميعاً. فأختصاصيو الحواسيب لهم دورهم المميز والمهم في استثمار إمكانات ثورة الحواسيب المعاصرة التي شملت كل نواحي الحياة المعاصرة. إلا أنهم من جانب آخر بحاجة

ماسة إلى التعاون مع اختصاصي المعلومات المعنيين بجميع المعلومات من مصادرها وأوعيتها المختلفة وتهيئتها عن طريق الفهرسة والتصنيف والترميز وإعداد الواصفات Descriptors المطلوبة لها. بشكل يسهل استرجاعها من الحواسيب المخزونة فيها. وبذلك يستطيعون تحقيق الشعار المشهور في هذا المجال (المعلومات المناسبة والدقيقة والمطلوبة للمستفيد المناسب وفي الوقت المناسب).^(١٧) فان تخصص علم المعلومات الجديد ودراسة نظم المعلومات وتدريسها لها أهمية خاصة في عصرنا الحاضر لا تقل أهميته عن تخصص علم الحواسيب. بل الاثنان ينبغي أن يكونا متفاعلين ومتفاهمين لكي يؤمنا للمخططين وصانعي القرارات والباحثين والمستفيدين الآخرين كل ما يحتاجونه. لذا إن التعامل والتفاعل ضروريان وما تحتاجه المكتبات ومراكز المعلومات ضمن البيئة التقنية ليس قلاعا محصنة للحواسيب بل نظم وطرق إدارية جديدة ومتخصصون بعلم المعلومات والمكتبات مدربون وفق الاتجاهات الحديثة والجديدة مستعينون بخبرات اختصاصي الحواسيب كمستشارين فقط ولكن ليس كل خبرة.^(١٨)

(١٧) القنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي، تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص ٥٩-٦١.

(١٨) السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات، مراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق ص ١١-١٢.

أسباب ضعف البيئة التقنية في المكتبات ومراكز المعلومات كثيرة يمكن أن نحدد أهمها :

١- إخفاقات المكتبات من استغلال قدرة الحواسيب وإمكانيات العاملين فيها في تطوير كفاءة الخزن والتحليل والاسترجاع الموضوعي. فقد عوملت واستخدمت الحواسيب كطابعات سريعة هدفها إنتاج بطاقة الفهرسة بهيكلتها المعروفة آليا فقط. متناسين هدف الحوسبة من تطوير الفهارس التقليدية لخدمات أكثر فاعلية.

٢- دور الإدارة وإخفاق التطبيقات. كالبيروقراطية^(١٩) وفكرة الحلقات من المسؤولين واللجان والهيئات. وعدم تحديد المسؤوليات القيادية إداريا وفنيا وتقنيا وغياب الخطط المكتوبة والبحث والتطوير أو الوقت الطويل الذي يستغرقه التخطيط ودراسة الجدوى.

٣- فضلا عن المشاكل المالية والفنية المتعلقة بالأجهزة والاتصالات (ضعف البنية التحتية للاتصالات في البلاد النامية ومنها العراق).

٤- فضلا عن إلى هذا فان مصممي نظم مرحلة الستينيات والسبعينيات الذين جهزوا المكتبات بنظم ذات قدرات ضعيفة بسبب جهلهم

(١٩) البيروقراطية/ حكم المكاتب والمركزية والارتباط بالروتين والابتعاد عن الابتكار والإبداع يؤدي إلى البطء الإداري نتيجة خطر الأمية في نواحي كثيرة .
ابراهيم عامر، احمد عبد الرحيم وآخرون. موسوعة الهلال الاشتراكية. - القاهرة: مطابع دار الهلال. ١٩٦٨. ص ٩٣-٩٧.

بالإجراءات المكتبية وطبيعة التعامل مع المعلومات الببلوغرافية. معتمدين على كفاءتهم العالية في تطوير برامج ناجحة وموفقة في مجالات إدارية ومالية فقط. والذي عقد المشكلة أكثر هو ضعف خلفية المكتبيين أنفسهم بالموضوع-آنذاك وترك المسؤولية والاعتماد بالكامل على اختصاصي الحواسيب.

٥- الخوف الذي يقود إلى إخفاقات كثيرة. فالخوف من التغير ومن البيئة الجديدة ومن الإخفاق في العمل الجديد وعدم إتقانه له. وبالتالي فقدان العمل أو الهيبة التي اكتسبها المكتبيين خلال خبرته الطويلة في عمله اليدوي التقليدي. كذلك الخوف من الآلة الجديدة (الحاسوب) ومن ارتكاب الأخطاء وتحمل أعباء ومسؤوليات جديدة. (٢٠)

الأمية التقنية

TECHNOLOGICAL ILLITERACY

ليست الأمية هي فقط عدم القدرة على القراءة والكتابة بل هناك العديد من القراءات التي توضح هذا المفهوم. ففي ظل هذه الطفرة المعلوماتية التي تحيط بالكيان المعرفي فقد نشأت الأمية الحاسوبية COMPUTER ILLITERACY والتي توضح عدم قدرة بعض المتعلمين على التعامل مع الحاسب الآلي. كما أن هناك الأمية المعلوماتية INFORMATION ILLITERACY والتي تنتشر بشكل أو بآخر إلى

(٢٠) قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات. مصدر سابق ص ١٢١ - ١٢٣.

عدم قدرة المتعلمين أو حتى مستخدمي الحاسب الآلي من الوصول إلى معلوماتهم أو حتى التعامل مع مصادر المعلومات في ظل عمل المعلومات INFORMATION WORK المعقد. وهذان المفهومان متداخلان مع بعضهما ومتاوبان بالتدخل.^(٢١) والأمية التقنية: هي مشكلة العصر عانت وتعاني منها مختلف دول العالم وما زالت تقف عقبة في وجه العديد من أفراد المجتمع في عموم المجتمعات المستخدمة لمثل هذه التقنيات ولكنها أكثر انتشاراً في الدول النامية ومنها الأقطار العربية. وهي مشكلة جديدة وخطيرة ظهرت حديثاً نتيجة لثورة المعلومات وما رافقتها من ظهور مستمر للتقنيات متعددة الأوجه والمسميات ولا بد من الاعتراف إن العديد من الدول النامية كانت ولا تزال وإلى حد ما هي نفسها السبب في التخلف عن ركب الدول المتقدمة صناعياً وتقنياً تلك الدول التي تمكنت من استثمار إمكانات تقنيات المعلومات والاتصالات وفي مقدمتها الحواسيب الالكترونية بشكل علمي ومدرّس في تطوير مؤسساتها وتحسين أدائها.^(٢٢) ويشير (يونجي ماسودا) مؤسس المعلوماتية في المجتمع الياباني. إن على الدول النامية أن تبحث عن حل لمأزقها المزدوج التخلف التتموي والصناعي والتأخر في صناعة تقنية المعلومات.^(٢٣)

WWW.ALYASEER.NET

(٢١)

(٢٢) الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات. - عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨. ص ٣١ - ٣٢.

(٢٣) الخوري، هاني شحاذه. تكنولوجيا المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين. - دمشق: مركز أرض للحاسوب، ١٩٩٨. ص ١٨٣.

تعريف الأمية التقنية

تعني مثلما تعني الأنواع الأخرى من الأمية. فهي جهل عدد غير قليل من أفراد وشرائح المجتمع بالتطورات التقنية الحديثة وعدم معرفتهم التعامل معها واستخدامها وفي مقدمة ذلك الحواسيب الإلكترونية لأن الحواسيب بكل أنواعها وخاصة المتطورة الحديثة منها تمثل رأس الرمح والمدخل الرئيسي للتطورات التقنية المعاصرة.

وتعرف أيضا

عدم المعرفة الدقيقة في استثمارات إمكانات تقنية الحواسيب خصوصا والتقنيات الأخرى المصاحبة لها. ويمكن النظر إلى الأمية التقنية باعتبارها أحد عناصر الأمية الثقافية بصورة عامة.^(٢٤) وتلعب الحكومات والمؤسسات العلمية والتربوية وأفراد المجتمع أنفسهم دورا مهما في وجود هذه المشكلة.

مظاهر الأمية التقنية في البلدان النامية

إن مظاهر الأمية التقنية كثيرة ومتشعبة ومتداخلة. استطاعت الباحثة بعد الإطلاع على أدبيات الموضوع أن تلخصها في الآتي:

١- التخلف في استثمار إمكانات تقنية المعلومات

أن العديد من الدول والمجتمعات والأفراد لا تزال بعيدة ومتخلفة من استثمار إمكانات تقنية المعلومات وبالتالي فهي متخلفة عن تطوير إجراءات وخدمات المؤسسات التي تنتمي إليها والأعمال والخدمات

(٢٤) الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات. مصدر سابق،

التي تقدمها. حيث أن مثل تلك المؤسسات تعتمد كثيرا على مدى توفير المعلومات الدقيقة والوافية والمناسبة وبشكل سريع لصانعي القرارات والمخططين والباحثين والمستفيدين الآخرين منها.

٢- الاستخدام الأعمى العشوائي للتقنية

إن العديد من المجتمعات في الدول النامية إذا ما لجأت إلى مثل تلك التقنيات فأنها غالبا ما تلجأ إليها كمظهر حضاري فقط كاستجابة إلى إغراءات الحداثة لا التحديث والإبداع والابتكار وتنظيم المعرفة العلمية. وبذلك فأن الجزء الأكبر من الحواسيب والتقنيات المرافقة لها ستكون خاملة لا تلعب دورها المطلوب في تطوير الدول المعنية باقتنائها ولا تفيد في بناء وحوسبة المجتمع.^(٢٥)

٣- ضعف البنية التحتية لتقنية المعلومات والاتصالات

وذلك من خلال النظر إلى تكوين البنية التحتية لتقنية المعلومات وشبكات الاتصال، حيث ما تزال معظم شبكات الاتصال في الدول العربية بحاجة إلى التطوير لكي تتمكن من التعامل بكفاءة مع التقنية الرقمية الحديثة. ومدى نضوج هذه البنية كمؤشر كون مجتمع أمي تقني أم لا؟؟؟

٤- مجتمع فقير معلوماتيا

حيث تصنف البلاد العربية ضمن البلاد الجائعة معلوماتيا وحوسبيا أي مجتمع غير معلوماتي. هناك معايير أو مقاييس يمكن من خلالها

(٢٥) الخوري، هاني شحادة. تكنولوجيا المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين.

مصدر سابق. ص ١٨٦.

التنبؤ بدخول المجتمع أو تحوله أو تطوره إلى المجتمع معلومات
ومن أهم المعايير :

أ- المعيار الاقتصادي: حيث يركز على دور المعلومات في الاقتصاد
بحيث يصبح اقتصاد المعلومات وتزداد التجارة الإلكترونية والمخازن
الإلكترونية كمؤشر على ذلك وتصبح المعلومات مصدر ثروة وسلعة
ومصدر اقتصادي مهم وتكوين فرص عمل جديدة ويبرز الاقتصاد
الإلكتروني والعملة الإلكترونية والتحويل الإلكتروني....الخ.

ب- المعيار الثقافي: ويركز على نظام قيم للمعلومات ويؤثر في القيم
الثقافية الداعمة للمعلومات (احترام الرأي العام واحترام حقوق
الآخرين واحترام حقوق الإنسان والقانون أعلى من السلطة وفوق
الجميع واحترام الملكية الفكرية وحرية الرأي والتعبير) (الديمقراطية
المباشرة)....الخ.

ج- المعيار السياسي، والحكومة الإلكترونية

ELECTRONIC GOVERNMENT

نتيجة لما يتطلبه مجتمع المعلومات من تغيرات في مختلف مجالات
الحياة لقد انتهت بعض الدول إلى ضرورة تحويل حكومتها إلى
حكومات الكترونية لتواكب هذه التطورات. لقد قامت العديد من
الحكومات في العالم ببناء قواعد معلومات وطنية خاصة بها. بل
تحولت بعض الدول إلى الحكومات الإلكترونية كدولة الإمارات
العربية المتحدة. وتقوم الحكومة الإلكترونية على أربعة مبادئ
أساسية هي :

أ . بناء الخدمة المتمركزة حول احتياجات المواطنين.

ب . جعل الحكومة وخدماتها متاحة للمواطنين.

ج . شمولية الشبكات وتوافرها للجميع.

د . إدارة المعلومات بشكل أفضل. (٢٦)

٥- الغياب الواضح للمؤسسات الرسمية ذات العلاقة بتقنية المعلومات والاتصالات.

٦- الضعف الواضح في البنية المؤسسية الحكومية المتمثلة في البيروقراطية^(٢٧) والروتين وتعقيد المعاملات والرشاوي والإجراءات وهذه نتلمسها بوضوح عندما يتعامل أفراد المجتمع مع دوائر الدولة في معظم الدول العربية.

٧- الحاجة المستمرة والواضحة إلى المعدات التقنية والبرامجيات المساعدة الفنية والعلمية. باعتبارنا (الدول النامية) دول مستهلكة للتكنولوجيا وليس منتجة لها.

٨- الحاجة الواضحة إلى الإبداع والابتكار وإلى إنسان قادر على التعلم المستمر والذاتي والشامل.

(٢٦) عليان، ربحي مصطفى. دراسات في علوم المكتبات والتوثيق والمعلومات. - عمان: دار صفاء للنشر، ٢٠٠٥، ص ١٤١ - ١٤٨.

(٢٧) انظر هامش ١٩ ص ١٩٢ .

٩- معظم المؤسسات العربية العاملة في مجال تقنية المعلومات والاتصالات لا تزال صغيرة ويكرر بعضها بعضا ولا تتجه إلى الاتحاد والاندماج والشرابة لكي تنمو وتزدهر.

١٠- النقص الواضح في القوانين والأنظمة والتشريعات العربية التي تتعامل مع تقنية المعلومات والاتصالات وتطبيقاتها المختلفة.

١١- الصعوبات البالغة التي تواجه الدول العربية في التقدم والبناء بهذا المجال (إنشاء وتحديث وتطوير شبكات الاتصال) وقد توجهت بعض الدول العربية ولاسيما دول الخليج منها إلى جذب الأيدي والخبراء الأجنبية ولا سيما من دول جنوب شرق آسيا.

١٢- الصناعة العربية في مجال تكنولوجيا المعلومات ضعيفة وتقليدية أو تحويلية.

١٣- الخلل الواضح في طرائق تدريس مادة الحاسوب واللغة الانكليزية وبشكل فعال ابتداء من السنوات الدراسية الاولى (الابتدائية وحتى الروضة) فلا بد من اعادة النظر في النظم التعليمية بمشاركة القطاعين العام والخاص.

١٤- معرفة الغالبية العظمى من مجتمعاتنا العربية باللغة الانكليزية- وحتى الشريحة المثقفة منها- لا تزال دون الوسط. علما أنها تشكل ما نسبته تقريبا ٨٠% من الناتج الفكري العالمي وخاصة المتاحة على شبكة المعلومات (الانترنت).^(٢٨)

(٢٨) عليان، ربحي مصطفى. مجتمع المعلومات والواقع العربي. رسالة المكتبة.- عمان، مج ٣٩، ع ٢، ٢٠٠٤. ص ١٧ - ٤٠.

١٥- ضعف القدرة لدى أفراد كثيرين من المجتمعات العربية على اقتناء تقنية المعلومات والاتصالات وذلك لانخفاض مستوى الدخل لدى بعض الدول العربية أولاً ولدى أفراد المجتمع العربي ثانياً.

١٦- عدم تجاوب نظم وطرائق التعليم الرسمية في بعض الدول العربية مع المتطلبات المتجددة للعلم والعالم الحديث والتعامل مع عناصر التقنية الحديثة.

١٧- الأسلوب السطحي الذي تتناول به وسائل الإعلام الجماهيرية والفضائيات في معظم الدول العربية ولاسيما العراق للقضايا الخاصة بالتقنية عموماً وتقنية المعلومات والاتصالات بشكل خاص.

١٨- الاستخدام والاعتماد على القوى الجسمية البدنية بدلاً من القوة العقلية أو الذهنية (التقنية) في مختلف أعمال ومجالات الحياة (في البناء والإنشاء) وحتى اليومية منها عند القيام بالأعمال المنزلية... الخ.

١٩- الضعف والخلل في صناعة المعلومات وضعف المقدرة من بناء منظومة معلوماتية في معظم الدول العربية (ولا سيما العراق) وعدم وجود أفراد مؤهلين مدربين من أجل بناء وتنظيم المعلومات مثل المكنز، المستخلصات، الكشافات... الخ. بمعنى دول غير منتجة للمعلومات.

٢٠- ضعف الوعي العام حول أهمية المعلومات وخدمات المعلومات وانخفاض مستوى خدمات المعلومات المقدمة للمجتمع.

٢١- ضعف وقلة انتشار تقنية المعلومات المتقدمة ووسائل الاتصال البعيدة المدى Fax, Telecommunication والمؤتمرات عن بعد

Teleconference وضعف استخدامها في المؤسسات العامة والخاصة والمدارس والمنازل لتحقيق أهداف وغايات اجتماعية وسياسية وثقافية. (٢٩)

الجانب العملي :

من أجل تحقيق أهداف الدراسة فقد تم تصميم استبانته تضمنت ٢٠ سؤالاً وقد غطت أسئلة الاستبانة المحاور الآتية :

المحور الأول: محور المدرسة باعتبارها المرحلة الأساسية من التعليم والتعلم.

المحور الثاني: محور البيت ومدى تأثيره المباشر على الطالب.

المحور الثالث: المرحلة الجامعية (المعهد) والرعاية العلمية للطالب.

المحور الرابع: المقترحات التي وضعها الطلاب من أجل رفع المستوى التعليمي التطبيقي وزيادة من مهارات الطالب الجامعي في استخدام الحاسوب.

ومن خلال إجابات الطلبة والملاحظة والتعايش مع الطلاب في أثناء التطبيق العملي وخلال المناقشات والمحاضرات النظرية لسنة دراسية كاملة استطاعت الباحثة من خلال تحليل إجاباتهم التعرف على أسباب ضعف وجهل أغلبيتهم بأبسط المبادئ الأساسية لتقنية المعلومات (أخص الحاسوب بالذات).

(٢٩) أحمد محمد يوسف "أسرار التخلف التكنولوجي". متوفر على الموقع

<http://www.TheNewlibuya.com/htm>

وقد بلغ عدد الاستثمارات التي تم توزيعها على الطلبة (١٠٠) استثمارة حرصا وتحسبا من أجل استرجاع قدر الإمكان الرقم المطلوب (حجم العينة المطلوبة) وبالفعل استطاعت الباحثة الحصول على حجم العينة كاملة إذ تم استرجاع ٨٥ استثمارة وتركت الاستثمارات الباقية التي لم استطع الحصول عليها فضلا عن إسقاط الغير صالح منها للتحليل.

تحليل نتائج الاستبيان

١- المتغيرات التي تخص الجنس

تبين أن أغلب العينة كانت من الإناث وبنسبة ٧٤% يقابلها ٢٦% من الذكور مما يدل على أن مهنة المكتبات والعمل بها يكون مرغوب من قبل الإناث أكثر من الذكور أو ربما هو عمل مناسب للإناث أكثر من الذكور (والجدول رقم ٢ يوضح ذلك)

جدول رقم (٢) يوضح المتغيرات التي تخص الجنس وبالنسبة المئوية

الجنس	التكرار	النسبة
ذكر	٢٠	٢٦%
أنثى	٥٧	٧٤%
المجموع	٧٧	١٠٠%

سوف يتم عرض النتائج في هذا الجانب على وفق محاور الاستبانة وذلك على النحو الآتي :

المحور الأول : محور المدرسة والمرحلة الأساسية من التعليم والتعلم

جدول رقم (٣) يبين وصف عام لإجابات العينة لواقع تدريس مادة

الحاسوب في المرحلة الأساسية من التعليم والتعلم:

ت	السؤال	نعم		كلا		مج
		ت	%	ت	%	
س١	هل أعطيت لك مادة الحاسوب في المراحل الدراسية السابقة	٥٧	%٧٤	٢٠	%٢٦	٧٧
س٢	في أي مرحلة من المراحل الدراسية السابقة درست مادة الحاسوب ١-٢ ابتدائية	٢	%٣	٧٥	%٩٧	٧٧
	٢-٢ متوسطة	٦	%٨	٧١	%٩٢	٧٧
	٢-٣ إعدادية	٥٧	%٧٤	٢٠	%٢٦	٧٧
س٣	يوجد مدرس لمادة الحاسبات في مدرستك في المراحل الدراسية السابقة	١٩	%٢٥	٥٨	%٧٥	٧٧
س٤	ما هو اختصاص المدرس حاسبات	١٢	%١٦	٦٥	%٨٤	٧٧
	١- أخرى نذكر ١-٢ رياضيات ٢-٢ فيزياء ٣-٢ كيمياء	٧٤	%٩٦	٣	%٤	٧٧
س٥	كم ساعة أسبوعياً تأخذ مادة الحاسبات في مدرستك (١) ساعة	٦٤	%٨٣	—	—	—
	(٢) ساعة	١٣	%١٧	—	—	—

	(٣) ساعة			صفر	صفر	—	—
س٦	يوجد مختبر حاسبات في مدرستك			١٦	%٢١	٦١	%٧٩
س٧	هل أستخدم مختبر الحاسبات في مدرستك لتعليم وتدريب الطلبة بشكل فعلي (العملي التطبيقي)			٨	%١٠	٦٩	%٩٠
	إذا كان جوبك (كلا) فهل تعزي الأسباب إلى			٦٤	%٨٣	١٣	%١٧
	١-١ . عدم اهتمام المدرسة بالساعات التطبيقية واعتمادها على النظري فقط						
	٢-٢ . كثرة انقطاع التيار الكهربائي في مدرستي ولم نستطيع الاستفادة من الساعات المختبرية			٦٠	%٧٨	١٧	%٢٢
	٣-٣ . الساعات التطبيقية العملية في المختبر كانت غير كافية وغير وافية بالغرض			٦٢	%٨١	١٥	%١٩
	٤-٤ . لا توجد حاسبات كافية للطلبة بحيث لا يستطيع الاستفادة من التطبيق العملي واستغلال الساعات المختبرية			٥٦	%٧٣	٢١	%٢٧
	٥-٥ . القاعات المختبرية غير صحية وغير ملائمة للتطبيق العملي			٥٨	%٧٥	١٩	%٢٥

٧٧	%٩٧	٧٥	%٣	٢	قامت المدرسة بفتح دورات تدريبية من أجل زيادة مهارة الطالب على استخدام الحاسوب وشاركت أنت فيها	س٨
----	-----	----	----	---	---	----

ومن خلال الجدول رقم (٣) والسؤال الأول والذي يبين أن نسبة ٧٤% أعطيت مادة الحاسوب في المراحل الدراسية السابقة وان أعلى نسبة لتدريس مادة الحاسوب هي كانت في المرحلة الإعدادية وبنسبة ٧٤% ما يقابلها المرحلة المتوسطة وبنسبة ٨% وتليها الابتدائية وبنسبة ٣% وهذا يعكس مدى ضعف تجاوب التعليم الثانوي (المرحلة المتوسطة) والتعليم الابتدائي مع العلوم التقنية (الحاسب)، أما بالنسبة إلى مدرس المادة والسؤال الثالث إذ تبين أن نسبة ٧٥% لا يوجد مدرس لمادة الحاسوب وتبين والسؤال الرابع أن نسبة ٨٤% اختصاص (المدرس) ليست حاسبات إن وجد وبنسبة ٩٦% كان الاختصاص أما رياضيات أو فيزياء أو كيمياء إذ أن نسبة ١٢% هم فقط اختصاص الحاسبات وضعف النسبة بالتأكيد سوف تؤثر على مستوى الطالب العلمي والعملية في هذا المجال أما السؤال الخامس عن عدد الساعات التي خصصت في جدول الأسبوع لمادة الحاسوب.

إذ اتفقت الإجابات وبنسبة ٨٣% هي ساعة واحدة فقط أسبوعيا هذا يعكس ضعف اهتمام التعليم الثانوي وضعف في تقييم أهمية تكنولوجيا المعلومات (مادة تطبيقات الحاسبات) بالنسبة للتعليم الثانوي.

ومن ناحية المختبرات والسؤال السادس إذ تبين أن نسبة ٧٩% لا يوجد مختبر حاسبات في مدارسنا العراقية (التعليم الثانوي والابتدائي) ومن

خلال تحليل الإجابات والسؤال السابع تبين أن بنسبة ٩٠% لم يستخدم المختبر إن وجد وبشكل فعلي من أجل التدريب والتطبيق العملي وعزيت الأسباب وأعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٨٣% إلى عدم اهتمام المدرسة في الساعات التطبيقية واعتمادها على النظري فقط ثم تليها الإجابة الثانية وبنسبة ٨١% إلى عدم كفاية الساعات التطبيقية وهذا أكيد حيث عند مقابلة الطلاب ومناقشتهم تبين أن ساعة واحدة في الأسبوع وفي بعض الأحيان تؤخذ لدروس أخرى مثل الانكليزي أو الفيزياء أو النقد والأدب أو الأحياء التي تعتبر من الدروس الأساسية في المنهج.

ثم تليها الإجابة الثالثة وبنسبة ٧٨% إلى كثرة انقطاع التيار الكهربائي في المدارس فساعة واحدة لا يمكن السيطرة عليها والاستفادة منها فعليا ثم تليها الإجابة الرابعة وبنسبة ٧٥% إن القاعات المختبرية غير صحية وغير ملائمة للتطبيق العملي*.

وتليها الإجابة الخامسة والأخيرة وبنسبة ٧٣% الى عدم وجود حاسبات كافية للطلبة حيث لا يستطيع جميع الطلاب الاستفادة من التطبيق العملي واستغلال الساعات المختبرية. وعند مقابلة الطلاب ومناقشتهم تبين أن أكثر مدارسنا لا يوجد فيها مختبر حاسبات بالمعنى المطلوب وإنما هو صف من الصفوف ويوجد به عدد محدود من الحاسبات.

وتؤكد الإجابات والسؤال الثامن الخاص بفتح دورات تدريبية في المدارس من أجل زيادة مهارة الطالب على استخدام الحاسوب إذ تبين وبنسبة ٩٧% لم تقام مثل هذه الدورات التدريبية في مدارسنا من أجل مشاركة طلابها بها وتأهيلهم علميا وعمليا.

المحور الثاني: البيت ومدى تأثيره المباشر على الطالب

جدول رقم (٤) يبين وصف عام لإجابات العينة لواقع البيت ومدى تأثيره

على الطالب

ت	السؤال	نعم		كلا		مج
		ت	%	ت	%	
س٩	لديك حاسوب شخصي في البيت personal computer	٣٢	%٤٢	٤٥	%٥٨	٧٧
	إذا كان جوابك بكلا فهل تعزي الأسباب: ٩-١ ليس لدي رغبة في التعلم واستخدام الحاسوب لذلك لا يهمني اقتنائه	٢	%٣	٧٥	%٩٧	٧٧
	٩-٢ ضعف معرفتي التطبيقية في استخدام الحاسوب لا تشجعني على شراءه	٤٧	%٦١	٣٠	%٣٩	٧٧
	٩-٣ ضعف الإمكانيّة الماديّة لذا عدم قدرتي على شراءه ولا أستطيع دفع رسوم اشترك internet	٦٥	%٨٤	١٢	%١٦	٧٧
	٩-٤ ضعف لغتي الانكليزية التي تقف عائق أمام التعامل معه	٦١	%٧٩	١٦	%٢١	٧٧
س١٠	يوجد تشجيع ودعم من الأهل من أجل شراء وتوفير الحاسوب في البيت	٣١	%٤٠	٤٦	%٦٠	٧٧
س١١	لديك معرفة جيدة باستخدام والتطبيق على الحاسوب	٣٤	%٤٤	٤٣	%٥٦	٧٧
	١١-١ إذا كان جوابك بنعم فهل تعزي الأسباب إلى مدرستي والحصص المدرسية ساعدتني كثيرا في استخدام والتطبيق على الحاسوب	١٠	%١٣	٦٧	%٨٧	٧٧

٧٧	%٦٨	٥٢	%٣٢	٢٥	١١-٢ يوجد أحد في البيت يرشدني ويدربني على كيفية استخدام الحاسوب
٧٧	%١٨	١٤	%٨٢	٦٣	١١-٣ حبي وتعلقى الشديد بالحاسبات دفعني على التعلم الذاتي والتدريب على الحاسوب
٧٧	%٢٢	١٧	%٧٨	٦٠	١١-٤ الساعات التطبيقية في القسم (المعهد) ساعدتني كثيرا على كيفية الاستخدام والتعامل مع الحاسوب
٧٧	%٤٢	٣٢	%٥٨	٤٥	١١-٥ التسجيل والذهاب إلى المكاتب الأهلية لتعليم الحاسبات ساعدتني كثيرا على التعلم وزيادة من مهاراتي في استخدام الحاسوب

ومن خلال الجدول رقم (٤) الذي يبين فيه والسؤال التاسع إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٤٢% ممن يملكون حاسوب شخصي Personal Computer في البيت ما يقابلها أعلى إجابة بكلا كانت بنسبة ٥٨% ممن ليس لديهم حاسوب شخصي في البيت وعزيت الأسباب. إذ أعلى إجابة كانت بنعم بنسبة ٨٤% إلى ضعف الإمكانية المادية لذا عدم القدرة على شراء الحاسوب إضافة إلى عدم إمكانية دفع رسوم الاشتراك بالشبكة العالمية للمعلومات.

ثم تليها الإجابة الثانية بنسبة ٧٩% ضعف اللغة الانكليزية التي تقف عائق أمام التعامل معه. تليها الإجابة الثالثة بنسبة ٦١% ضعف معرفتي التطبيقية في استخدام الحاسوب لا تشجعي على شراؤه وكانت أعلى إجابة

بـكـلا بنسبة ٩٧% للسبب ليس لدي رغبة في التعلم واستخدام الحاسوب لذلك لا يهمني اقتنائه إذ هناك رغبة حقيقية للتعلم من قبل الطلاب. بينما كانت الإجابة بنعم وبنسبة ٤٠% فقط والسؤال العاشر يوجد تشجيع ودعم من البيت لشراء وتوفير الحاسوب له وما يقابلها الإجابة بكلا وبنسبة ٦٠% لا يوجد تشجيع من البيت.

والسؤال الحادي عشر الخاص بلديك معرفة جيدة باستخدام والتطبيق على الحاسوب إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٤٤% ما يقابلها الإجابة بكلا بنسبة ٥٦% وعزيت الأسباب وأعلى إجابة بنعم وبنسبة ٨٢% إلى حبي وتعلقي الشديد بالحاسبات دفعتني إلى التعلم الذاتي.

وتليها الإجابة الثانية وبنسبة ٧٨% عن الساعات التطبيقية في القسم (المعهد) ساعدتني كثيرا على كيفية الاستخدام والتعامل مع الحاسوب. تليها الإجابة الثالثة وبنسبة ٥٨% عن التسجيل والذهاب إلى المكاتب الأهلية لتعليم الحاسبات ساعدتني على التعلم وزيادة من مهاراتي في استخدام الحاسوب.

أما أعلى إجابة بكلا وبنسبة ٨٧% إلى مدرستي والحصص المدرسية ساعدني كثيرا في استخدام والتطبيق على الحاسوب. ويعني هذا أن المدرسة ليس لها أي دور وتليها الإجابة الثانية وبنسبة ٦٨% إذ لا يوجد أحد في البيت يرشدني ويدرّبي على كيفية استخدام الحاسوب والتعامل معه. يعني هناك ضعف في الوعي الثقافي في البيت وضعف في معرفة مدى أهمية وتأثير التكنولوجيا (الحاسوب) على حاضرنا ومستقبلنا.

المحور الثالث: المرحلة الجامعية (المعهد) والرصانة العلمية للطلاب
 جدول رقم (٥) يبين وصف عام لإجابات العينة لواقع تدريس مادة تطبيقات
 الحاسبة في المعهد (قسم تقنيات المعلومات والمكتبات)

ت	السؤال	نعم		كلا		مج
		ت	%	ت	%	
س١٢	هل تدرس مادة تطبيقات الحاسبة في القسم (المعهد)	٧٧	١٠٠%	صفر	صفر	٧٧
س١٣	كم ساعة تأخذ مادة تطبيقات الحاسبة (العملي) أسبوعيا في القسم التي تدرس فيه (٢) ساعة	٧٧	١٠٠%	صفر	صفر	٧٧
	(٣) ساعة	-	-	-	-	-
	(٤) ساعة	-	-	-	-	-
س١٤	هل تعتقد أنها كافية للتعلم وتحسين مهاراتك في استخدام الحاسوب	١٢	١٦%	٦٥	٨٤%	٧٧
س١٥	هل تعتقد المادة المقررة لتطبيقات الحاسبة هي مناسبة إلى مستواك كطالب جامعي	٦٠	٧٨%	١٧	٢٢%	٧٧
س١٦	يقوم المعهد بفتح دورات تدريبية لزيادة من مهارات الطالب على استخدام الحاسوب وشاركت أنت في هذه الدورات	٥	٦%	٧٢	٩٤%	٧٧

س١٧	القاعات المختبرية جيدة وملائمة للتطبيق العملي في المعهد	٦٤	%٨٣	١٣	%١٧	٧٧
س١٨	توجد حاسبات كافية في المختبر للطلبة وباستطاعة كل طالب الاستفادة من مادة تطبيقات الحاسبة	١٠	%١٣	٦٧	%٨٧	٧٧
س١٩	لديك ملاك تدريسي وفني كافي للمتابعة والإشراف أثناء التطبيق العملي لمادة تطبيقات الحاسبة	٢٠	%٢٦	٥٧	%٧٤	٧٧

ومن خلال الجدول رقم (٥) الذي يبين فيه السؤال الثاني عشر والثالث عشر إذ بينت الإجابة ونسبة ١٠٠% تدرس مادة تطبيقات الحاسبة في القسم (المعهد) وان عدد ساعات مادة تطبيقات الحاسبة (العملي) أسبوعياً كانت معدل ساعتان فقط وساعة واحدة نظري^(٣٠) وبينت الإجابة ونسبة ٨٤% والسؤال الرابع عشر إن الساعات التطبيقية غير كافية للتعلم ولتحسين مهارات الطالب فهم في حاجة إلى زيادة الساعات التطبيقية والتدريب على الحاسوب من أجل زيادة من مهاراته. أما عن مستوى المادة والسؤال الخامس عشر هل هي مناسبة للطلاب الجامعي إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٧٨% إنها مناسبة أما السؤال السادس عشر إذ تؤكد

(٣٠) الباحثة مدرسة مادة تطبيقات الحاسبة للعام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩ للمرحلة الأولى لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات.

الإجابات وبنسبة ٩٤% أن المعهد لم يقوم بفتح دورات تدريبية وأن الطلاب لم يشاركوا في مثل هذه الدورات داخل المعهد للتدريب على الحاسوب. نتيجة ضعف في التعليم المستمر وضعف في إقامة دورات مستمرة تأهيلية للطلاب أثناء دراسته وبعد التخرج. وبينت الإجابة والسؤال السابع عشر، أن القاعات المختبرية في المعهد جيدة وملائمة للتطبيق العملي إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٨٣% بينما كانت أعلى إجابة بنعم و بنسبة ٨٧% والسؤال الثامن عشر هو عدم توفير الأعداد الكافية من الحواسيب من أجل استفادة أكبر عدد ممكن من الطلاب للتدريب والتطبيق على الحاسوب. وبينت الإجابة وبنسبة ٧٤% والسؤال التاسع عشر إن الملاك التدريسي والفني غير كافي للتطبيق والتدريب العملي بالنسبة للطلاب فهم في حاجة إلى تدريسيين وفنيين أكثر أثناء المحاضرة من أجل متابعتهم وتدريبهم والرد على أسئلتهم.

المحور الخامس: المقترحات التي وضعها الطلاب من أجل الرفع من المستوى التعليمي التطبيقي وزيادة من مهارات الطالب الجامعي في استخدام الحاسوب

١-توفر مختبرات وحاسبات أكثر في المعهد وجعلها متاحة للطلاب في أي وقت.

٢-فتح معاهد تعليمية خاصة للتعليم وصيانة الحاسوب يمنح شهادة مهارة وخبرة في المعاهد والجامعات والمدارس، وتكون الاجور رمزيه لكي يستطيع الطالب الانخراط إلى مثل هذه المعاهد .

٣- إقامة دورات داخل المعهد في العطل الربيعية والصيفية من أجل التعلم وصيانة الحاسوب وزيادة من مهارة الطالب وإقامة دورات للتعليم المستمر فضلا عن العملي المقرر في المناهج طوال السنة الدراسية وتكون مجانا.

٤- خفض أجور مركز شبكة المعلومات (الانترنت) من أجل الاستطاعة البقاء ساعات أطول.

٥- توفير لكل طالب حاسبة خاصة به من أجل التطبيق والتدريب عليها والاستفادة من الوقت المتوفر لديه قدر الإمكان، والاستعانة بالطالبة الأوائل في المعهد من أجل المساعدة في تدريب زملائهم الطلبة.

٦- زيادة من عدد الأساتذة والفنيين في مادة تطبيقات الحاسبة في القسم من أجل الإشراف على الطلبة والرد على أسئلتهم واستفساراتهم.

٧- إرسال الطلاب الأوائل إلى الخارج من أجل المشاركة في دورات تعليمية تدريبية لزيادة من مهارات الطالب التطبيقية في استخدام الحاسوب.

٨- توفير مختبر لتطبيقات الحاسوب خاص بقسم تقنيات المعلومات والمكتبات أسوة بالأقسام الأخرى في المعهد ويكون متاح لطلاب القسم من أجل التطبيق والتدريب بصورة مستمرة.

النتائج والتوصيات

النتائج

لقد خرجت الدراسة بالنتائج الآتية :

- ١- أثبتت الدراسة. أن الإناث أكثر نسبة من الذكور في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات حيث بلغت نسبة الإناث ٧٤% تقابلها بنسبة ٢٦% من الذكور وهذه نتيجة تعطي انطباعا تشير إلى أن مهنة المكتبات والعمل فيها يكون مرغوبا من الإناث أكثر من الذكور أو ربما هو عمل مناسب للإناث أكثر من الذكور، أنظر جدول رقم (٢).
- ٢- أظهرت النتائج: هناك ضعف تقييم وإهتمام لمادة تطبيقات الحاسوب من المرحلة الأساسية للتعليم (التعليم الابتدائي والثانوي) (المرحلة المتوسطة)، إذ بنسبة ٨% من المدارس المتوسطة فقط تدرس مادة تطبيقات الحاسبات وبنسبة ٣% فقط تدرس في المدارس الابتدائية.
- ٣- بينت الدراسة: هناك تهميش لمادة تطبيقات الحاسوب في المدارس الثانوية حيث لا يعتبر من الدروس الأساسية في الجدول الأسبوعي، إذ اتفقت الإجابات وتؤكد وبنسبة ٨٣% ساعة واحدة فقط خصصت لمادة تطبيقات الحاسبات أسبوعيا وإن نسبة ٨١% تؤكد عدم كفاية هذه الساعة إذ إنها لا تطبق ولا تستغل بالشكل الفعلي.
- ٤- بينت النتائج: أن مستوى الطالب العلمي يتأثر بشكل مباشر بمستوى المدرس ولاسيما في مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي، إذ بنسبة ٧٥% لا يوجد مدرس متخصص لمادة تطبيقات الحاسبة في المرحلة الثانوية . وإن وجد بنسبة ١٢% فقط من الأساتذة هم في اختصاص

الحاسبات وبنسبة ٩٦% هم من اختصاصات أخرى (فيزياء، كيمياء و رياضيات) وضعف النسبة بالتأكيد سيؤثر على مستوى الطالب العلمي و العملي في هذا المجال وفي هذه المرحلة الأساسية من التعلم.

٥- بينت النتائج: وبنسبة ٧٩% لا يوجد مختبر متخصص لمادة تطبيقات الحاسبة في مدارسنا (التعليم الابتدائي والثانوي) وان وجد لا يرقى إلى مستوى مختبر وتؤكد الإجابات وبنسبة ٩٠% مختبر الحاسبات لم يستخدم بشكل فعلي من أجل التدريب والتطبيق العملي إن وجد ! وكانت أبرز الأسباب وبنسبة ٨٣% إلى عدم اهتمام المدرسة بالساعات التطبيقية العملية واعتمادها على النظري فقط وهذه نتيجة أكيدة لعدم الاختصاص (أنظر نتيجة رقم ٤).

وبنسبة ٧٨% إلى كثرة انقطاع التيار الكهربائي له أثر كبير في عدم استطاعة الطلاب الاستفادة من الساعة المخصصة للتدريب والتطبيق العملي. وبنسبة ٧٥% إلى عدم ملائمة القاعات المختبرية للتطبيق العملي إذ هو صف من الصفوف وبه عدد محدود من الحاسبات. وبنسبة ٧٣% إلى عدم وجود حاسبات كافية للطلبة من أجل استطاعة جميع الطلاب الاستفادة من الساعة الواحدة المخصصة للتطبيق والتدريب على الحاسوب (العملي).

٦- أشارت النتائج وبنسبة ٩٧% هناك ضعف في التعليم المستمر في مدارسنا العراقية حيث لم تبادر مدارسنا من أجل فتح دورات تدريبية تطبيقية على الحاسوب حتى أثناء العطل الصيفية نتيجة غياب

وضعف معرفة أهمية التدريب المستمر من أجل تأهيل الطلاب علميا وعمليا.

٧- أشارت النتائج: أن هناك رغبة حقيقية وكبيرة واندفاعا قويا من قبل الطلاب للتعلم والتدريب واقتناء الحاسوب وكانت بنسبة ٩٧%.

٨- أظهرت نتائج الدراسة أسباب عدم اقتناء ٥٨% من الطلبة للحاسوب الشخصي personal computer وكانت من أبرزها هي ضعف الإمكانية المادية إذ تبين نسبة ٨٤% من الطلاب لا يستطيعون شراء الحاسوب ولا يستطيعون دفع رسوم الاشتراك شهريا بشبكة المعلومات (الانترنت) نتيجة الحالة المادية ثم تليها وبنسبة ٧٩% الضعف في اللغة الانكليزية إذ تقف عائق أمام التعامل مع الحاسوب. يلي ذلك وبنسبة ٦١% الضعف في المعرفة التطبيقية في استخدام الحاسوب لا تشجيني على شرائه.

٩- بينت النتائج: هناك ضعف في الوعي الثقافي وفقر في المعرفة العلمية التقنية وحب التطور عند المجتمع (البيت) إذ تبين وبنسبة ٥٨% لا يوجد تشجيع من البيت ولا مساعدة ولا دعم للطلاب من أجل توفير الحاسوب له فضلا عن وبنسبة ٦٨% تبين لا يوجد أحد في البيت يساعد ويرشد الطالب على كيفية استخدام الحاسوب والتعامل معه أن وجد الحاسوب في البيت!! (الأمية الثقافية).

١٠- بينت النتائج: هناك غياب واضح لدور وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري (المقروءة والمسموعة والمرئية) والدور السلبي في إعداد البرامج التلفزيونية وتنظيم المؤتمرات وإصدار الدوريات التي تخدم

هذا المجال (تقنية الحواسيب والمعلومات) من أجل توعية وتنقيف المجتمع بمختلف شرائحه بأهمية التقنية على حياتنا المعاصرة ومستقبلنا الآتي.

١١- أظهرت النتائج: أن التعلم الذاتي والرغبة الحقيقية في التعلم هي الخطوة الأولى للتعلم والتطور، إذ بينت النتائج ونسبة ٤٤% فقط ممن لديهم معرفة جيدة باستخدام والتطبيق على الحاسوب وكانت أبرز الأسباب ونسبة ٨٢% إلى الحب والاندفاع الشديد لعلوم الحاسبات دفعه إلى التعلم الذاتي. ثم تليها الإجابة الثانية ونسبة ٧٨% الساعات التطبيقية في القسم (المعهد) ساعدت كثيرا على تطوير المهارات، وتليها الإجابة الثالثة ونسبة ٥٨% الذهاب والتدريب في المكاتب الأهلية ساعدت على زيادة مهارات الطالب.

١٢- بينت الدراسة ونسبة ٨٧% أن المراحل الدراسية السابقة (المدرسية) (التعليم الثانوي والابتدائي) ليس لها أي دور في تعليم الطالب على استخدام والتطبيق على الحاسوب حتى أبسط المبادئ الأساسية في التعلم start to begin or turn off .

١٣- بينت الدراسة: أن هناك اهتماما كبيرا وقويا من التعليم العالي لعلوم الحاسبات إذ تبين ونسبة ١٠٠% تطبق مادة تطبيقات الحاسبات للمرحلتين الأولى والثانية في القسم (المعهد).

١٤- أشارت النتائج: إن الساعات التطبيقية غير كافية للتدريب وزيادة من مهارات الطالب فنسبة ٨٤% أشاروا إلى ساعتان عملي أسبوعيا غير كافية للطالب بينما تبين ونسبة ٧٨% إن المادة

المقررة هي مناسبة لمستوى الطالب ولكن الساعات العملية المخصصة غير كافية.

١٥- أظهرت النتائج هناك ضعف في التعليم المستمر في المعهد إذ تبين وبنسبة ٩٤% أن الطلاب لم يشاركوا في دورات تدريبية ولم ينجز المعهد مثل هذه الدورات.

١٦- وبينت النتائج وبنسبة ٨٣% إن المختبرات في المعهد هي ملائمة وجيدة للتطبيق العملي بينما تبين وبنسبة ٨٧% إن الأعداد المتوفرة من الحاسبات غير كافية للطلاب وهذه نتيجة لتزايد أعداد الطالبة المقبولين في المعاهد وخاصة قسم تقنيات المعلومات والمكتبات مقارنة مع السنين السابقة.^(٣١)

١٧- وأشارت النتائج: وبنسبة ٧٤% أن الملاك التدريسي والفني غير كافٍ للإشراف والتطبيق العملي بالنسبة للطلاب فهم في حاجة إلى زيادة الكادر التدريسي والفني. وهذه نتيجة حتمية للنتيجة السابقة (رقم ١٦).

التوصيات

في ضوء ما تقدم من نتائج توصي الدراسة بالآتي:

١- ضرورة التفات واهتمام وزارة التربية إلى مادة التقنية والمعلومات (أخص الحاسوب) وفرض تعليم علم الحاسوب (تطبيقات حاسبة)

(٣١) سجلات وإحصائيات قسم تقنيات المعلومات والمكتبات للعام الدراسي - ٢٠٠٩

٢٠٠٨ معهد الإدارة / الرصافة.

واللغة الانكليزية من المراحل الابتدائية بل من مرحلة رياض الأطفال باعتبارها المرحلة الأولى والأساسية من التعليم والتعلم.

٢٠- ضرورة تعيين مدرسات اختصاص في علوم الحاسبات للتدريس المادة في المدارس الثانوية وإلا سوف يؤثر في مستوى الطالب العلمي والعملية.

٣- توصي الدراسة بضرورة زيادة الساعات والحصص الأسبوعية المقررة في الجدول الأسبوعي في المدارس واعتبار مادة تطبيقات الحاسوب من المواد الأساسية في مدارسنا وعدم تهيش المادة.

٤- ضرورة الاهتمام بإنشاء مختبرات خاصة لتطبيقات الحاسوب في مدارسنا ومجهزة بحواسيب وبأعداد كافية للطلبة كأن لكل طالب أو طالبين حاسوب يتدرب عليه أثناء الدراسة.

٥- الاهتمام بالتعليم المستمر على جميع الأصعدة التعليم العالي والثانوي والابتدائي حيث لما له من أهمية لتدريب وتأهيل ليس الطالب فحسب إنما أفراد المجتمع بصورة عامة والاستمرار بفتح دورات تدريبية وتأهيلية لجميع المراحل ولجميع أفراد المجتمع كل حسب مستواه الثقافي. والالتفات والانتباه إلى اللغة الانكليزية وفتح دورات تقوية وبصورة مستمرة.

٦- ضرورة من مساندة الطالب من قبل المدرسة والبيت والمعهد ماديا ومعنويا من أجل استطاعته الحصول على حاسوب وذلك بفتح مختبرات ومراكز للتعلم في المدارس والجامعات والمعاهد للتدريب وتأهيل الطلبة وأفراد المجتمع وبمختلف مستوياتهم العلمية والثقافية

والعمرية وبأسعار رمزية من أجل بناء بيئة تقنية لجميع شرائح المجتمع قدر الإمكان.

٧- ضرورة زيادة الساعات التطبيقية لمادة الحاسوب في جدول الأسبوع لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات من أجل استطاعة الطالب استيعاب وأخذ الوقت الكافي للتطبيق والتدريب.

٨- إقامة الدورات التدريبية والمستمرة في المعهد طيلة فترة الدراسة لفسح المجال أمام الطلبة للاستفادة وتعويض الوقت التي يحتاجه في التدريب وتكون مجاناً ، حيث يعتبر ضمن الواجبات الأساسية للمعهد (شعبة التعليم المستمر).

٩- توصي الدراسة بضرورة توفر الأجهزة الكافية من الحاسبات في المعهد من أجل فسخ مجال أمام جميع الطلاب قدر الإمكان للاستفادة من وقت التطبيق كأن لكل طالب أو طالبين حاسبة خاصة به لسنة دراسية كاملة.

١٠- ضرورة ملاحظة ومتابعة التزايد الكبير الحاصل في أعداد الطلبة المقبولين في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات/ معهد الإدارة مقارنة مع السنين السابقة وتهيئة وتجهيز القسم على أساس أعداد الطلبة المقبولين.

١١- توفير الملاك التدريسي والفني الكافي لمادة تطبيقات الحاسبات في المعهد من أجل منفعة الطلاب قدر الإمكان والإجابة على أسئلتهم والإشراف على تدريبهم وتطبيقهم بشكل مباشر.

١٢- ضرورة تطوير كفاءة الأساتذة والفنيين المساعدون المعنيون بالتعامل مع المعلومات وإدخال البيانات (الحاسبات) عن طريق الترشيح للدراسات العليا أو المشاركة والحضور في دورات تدريبية أو مؤتمرات خارج القطر من أجل استيراد كل ما هو جديد من المعلومات في هذا المجال و إدخاله إلى القطر.

١٣- ضرورة التفاعل والتعاون بين اختصاصي الحواسيب (علم الحاسبات) واختصاص المعلومات (علم المعلومات) وبين المستفيدين والمستخدمين سواء كان المستفيدين أصحاب الشأن من الإدارة العليا للمؤسسات المعنية بالتغير الجديد أو هم من الشرائح الأخرى المستفيدة. وتدرّس مادة نظم المعلومات لما له من أهمية وتناسب مع الاتجاه الجديد والمعاصر للقسم (قسم تقنيات المعلومات والمكتبات).

١٤- ضرورة إيجاد سبل التعاون وتظافر الجهود ما بين وزارة التعليم العالي و وزارة التربية والمنظمات والجمعيات الاجتماعية (منظمات المجتمع المدني) ومن أجل بناء وإنجاح هذا المشروع والقضاء على الأمية الحاسوبية.

١٥- الاعتماد على وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري لما لها من أثر كبير لسعة المجتمع المثقي في إلقاء المحاضرات وتنظيم المؤتمرات وإعداد البرامج التلفزيونية وإصدار الدوريات الخاصة لخدمة هذا المجال ومن أجل توعية جميع شرائح المجتمع المختلفة بأهمية تقنية المعلومات (الحاسوب) على حياتنا المعاصرة.

المصادر حسب ورودها في البحث

١- [http:// www.alvaseer.net](http://www.alvaseer.net)

- ٢- أبو ريا. محمد وحمدى نرجس. أثر استخدام إستراتيجية التعلم باللعب المنفذة من خلال الحاسوب في اكتساب طلبة الصف السادس الأساسي لمهارات العمليات الحسابية الأربعة. دراسات العلوم التربوية، مجلد (٢٨) العدد (١) سنة ٢٠٠١ ص ١٧٥ - ١٦٥.
- ٣- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقاتها. - عمان: مؤسسة الوراق، ٢٠٠٢، ص ٣٥.
- ٤- حشمت قاسم. المعلومات والأمية المعلوماتية في مجتمعنا المعاصر. الاتجاهات الحديثة في المكتبات ومراكز المعلومات. - القاهرة: المكتبة الأكاديمية، مج (١) ع (١)، ١٩٩٤. ص ٢٩-١٥.
- ٥- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص ٣٦-٣٥.
- ٦- قزنجي، فؤاد يوسف. السلطة الخامسة. علم المعلومات وتقنية المعلومات. - بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٦، ص ٩٧.
- ٧- قزنجي، فؤاد يوسف. المصدر السابق. ص ١١٠.
- ٨- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص ٣٨-٣٩.
- ٩- شوقي سالم، صناعة المعلومات: دراسة لمظاهر تقنية المعلومات المتطورة وآثارها على المنطقة العربية. - الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ٢٠٠٣، ص ٨.

- ١٠- الجازي، عمر. دور تقنية المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات. رسالة المكتبة. - عمان. مج ٤١، ع ٣+٤، ٢٠٠٦. ص ١٦٧-١٦٦.
- ١١- السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. المجلة العربية للمعلومات. - تونس مج (١٧)، ع (٢)، ١٩٩٦. ص ٩.
- ١٢- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات. - عمان: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص ١٢٠-١١٩.
- ١٣- السامرائي ، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق. ص ١٠.
- ١٤- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقها. مصدر سابق ص ٦٠ - ٥٩.
- ١٥- السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق ص ١٢-١١.
- ١٦- إبراهيم عامر، احمد عبد الرحيم (وآخرون). موسوعة الهلال الاشتراكية. - القاهرة: مطابع دار الهلال. ١٩٦٨. ص ٩٧-٩٣.
- ١٧- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات. مصدر سابق. ص ١٢٣-١٢١.

- ١٩- الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات.- عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨. ص ٣٢ - ٣١.
- ٢٠- الخوري، هاني شحادة. تقنية المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين.- دمشق: مركز الرضا للحاسوب ، ١٩٩٨، ص ١٨٣.
- ٢١- الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات. مصدر سابق. ص ٣٣ - ٣٢.
- ٢٢- الخوري، هاني شحادة. تقنية المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين. مصدر سابق. ص ١٨٦.
- ٢٣- عليان، ربحي مصطفى. دراسات في علم المكتبات والنوثيق والمعلومات.- عمان: دار صفاء للنشر، ٢٠٠٦، ص ١٤٨-١٤١.
- ٢٤- عليان، ربحي مصطفى. مجتمع المعلومات والواقع العربي. رسالة المكتبة.- عمان، مج (٣٩)، ع(٢)، ٢٠٠٤. ص ٤٠-١٧.
- ٢٥- أحمد محمد يوسف "أسرار التخلف تقنية " متوفر على الموقع <http://www.thenewlibya.com> .